BS648
.5.D352
copy 1

B. WESTERMANN & Co.
NEW-YORK
812 BROADWAY

6.18.'02

From the Library of
Professor William Henry Green
Bequeathed by him to
the Library of
Princeton Theological Seminary

BS648
.5.D352
copy 1

MESSIANISCHE
WEISSAGUNGEN

IN GESCHICHTLICHER FOLGE.

VON

FRANZ DELITZSCH.

LEIPZIG
AKADEMISCHE BUCHHANDLUNG (W. FABER).
1890.

VORWORT.

Als ich im Sommer 1887 meine Vorlesung über messianische Weissagungen hielt, vielleicht das letzte Mal, wie ich anzunehmen veranlaßt war, so suchte ich den Ertrag meines langen wissenschaftlichen Forschens in eine möglichst knappe, packende, anregende Form zu bringen, wobei mich zugleich der Wunsch beseelte, dem Institutum Judaicum das Compendium einer *Concordia fidei,* unseren Missionaren ein Vademecum als Vermächtnis zu hinterlassen.

So entstand dieses kleine Buch, eine Spätlingsgarbe aus alter und neuer Frucht. Möge Gott sich zu der alten als nicht veralteter, der neuen als nicht veraltender bekennen!

Leipzig, den 26. Febr. 1890.

Franz Delitzsch.

Inhalt.

Seite

VORBETRACHTUNGEN.

EINLEITUNG.

§ 1. Der die Doppelseite der Aufgabe ausdrückende Name . . . 7
§ 2. Die geschichtliche Bedeutung des anscheinend Vereinzelten . 8
§ 3. Die Unerläßlichkeit literarischer und historischer Kritik . . 9
§ 4. Die Vernunftgemäßheit des Supranaturalen 9
§ 5. Die Denknotwendigkeit der Erlösung 10
§ 6. Messianische Weissagung mit und ohne Erwähnung des Messias 11
§ 7. Messianische Weissagungen im nächsten Sinne 12
§ 8. Die neutestamentliche Verklärung des Messiasbegriffs . . . 13
§ 9. Messianische Weissagungen im weiteren Sinn 15
§ 10. Abriß der Geschichte der Disciplin 15

MESSIANISCHE WEISSAGUNGEN IN GESCHICHTLICHER FOLGE.

I. Die vorprophetischen Gottesworte vom künftigen Heil.

§ 1. Berechtigung des Anhebens von Gen. c. III 23
§ 2. Beginn und Abzielung der Theophanieen 24
§ 3. Die Urverheißung 25
§ 4. Die Urverheißung im Lichte der Erfüllung 26
§ 5. Erste Wirkungen und Bewährungen der Urverheißung . . . 28
§ 6. Der erhoffte Tröster 30
§ 7. Die Verheißung vom Völkersegen in dem Patriarchensamen . 31

II. Die weissagenden Segenssprüche der sterbenden Patriarchen.

§ 8. Der von Jakob erlistete Erstgeburtssegen 34
§ 9. Die Designation Juda's zum Königs- und also Messias-Stamme 35

III. Die Weissagungen der mosaischen Zeit vom künftigen Heil.

§ 10. Die Verheißung eines Propheten nach und gleich Mose . . 42
§ 11. Die Weissagung Bileams von dem Stern und Scepter aus Israel 46
§ 12. Gang und Ziel der Heilsgeschichte nach Mose's großem Gedenklied 49

Seite

IV. Die messianischen Weissagungen der Zeit Josua's und der Richter.

§ 13. Jahve und sein Gesalbter im Dankliede Hanna's 53
§ 14. Der Gottgesalbte in der Drohweissagung über das Haus Eli's 54

V. Die Prophetie und Chokma der davidisch-salomonischen Zeit.

§ 15. Der Uebergang des Königtums von Benjamin auf Juda . . 57
§ 16. Die Selbstschau Davids nach seiner Salbung 58
§ 17. Die Bindung der Verheißung an das Haus Davids 60
§ 18. Die Lösung des Messiasbildes an die Person Davids 63
§ 19. Davids testamentarische Worte 68
§ 20. Messianische Wünsche und Hoffnungen Salomo's 69
§ 21. Prophetie nnd Chokma 70
§ 22. Der Goël und der Mittlerengel im Buche Iob 72

VI. Die Prophetie und Chokma in den ersten Epochen der Reichsspaltung.

§ 23. Die Propheten nach der Reichsspaltung bis zur Regierung Josaphat's und der Dynastie Omri 75
§ 24. Die metaphysische Auffassung der Weisheit in der Einleitung des Spruchbuchs 76
§ 25. Das Hochzeitsgedicht Psalm XLV 79

VII. Das Messianische in der Weissagungslitteratur von Joram bis Hizkia.

§ 26. Das Verhältnis der drei ältesten Weissagungsschriften zur messianischen Idee 82
§ 27. Der Blick Hosea's, des ephraimitischen Propheten, in die Endzeit 89
§ 28. Jesaia's Grundideen in ihrer Erstlingsgestalt 94
§ 29. Die große Trilogie messianischer Weissagungen Jes. c. VII. IX. XI: A) Immanuel der Sohn der Jungfrau 96
§ 30. B) Beginn einer neuen Zeit mit dem neuen Erben des davidischen Thrones 100
§ 31. C) Charakteristik des anderen David und seines Regiments 103
§ 32. Der Gottessohn in Psalm II 106
§ 33. Das Messianische in den jesaianischen Reden innerhalb XIV, 24 — XXXIX 109
§ 34. Die Elemente des Fortschritts in Micha's messianischer Verkündigung 112

Seite

VIII. Die Prophetie der nachhizkianischen Zeit bis zur Katastrophe.

§ 35. Der Sehbereich Nahums und Zefanja's 117
§ 36. Habakkuks Glaubenslosung und Glaubensobjekt 119
§ 37. Das mittelbar Messianische in Jeremia's Verkündigung bis zur Wegführung Jojachins 122
§ 38. Unmittelbar Messianisches in Jeremia's Weissagungen unter Zidkia bis nach der Zerstörung Jerusalems 125

IX. Die Prophetie im babylonischen Exil.

§ 39. Der Messias bei Ezechiel 131
§ 40. Der Fürst in Ezechiels Zukunftstaat 134
§ 41. Die Metamorphose der Messiasidee in Jes. c. XL—LXVI . . 137
§ 42. Der deuterojesaianische Knecht Jahve's 140
§ 43. Der Heilsmittler als Prophet, Priester und König in Einer Person 141
§ 44. Das große Finale Jes. c. XXIV—XXVII 143

X. Die Prophetie der Restaurationszeit.

§ 45. Die nachexilische Prophetie angesichts des neuen Tempels . 146
§ 46. Die zwei christologischen Weissagungspaare Deuterosacharja's
A) Das erste Weissagungspaar in c. IX—XI 149
§ 47. B) Das zweite Weissagungspaar in c. XII—XVI 152
§ 48. Abschließende Weissagungen neutestamentlichen Inhalts bei Mal'achi 155
§ 49. Der Antichrist im Buche Daniel 158
§ 50. Christus im Buche Daniel 159

VORBETRACHTUNGEN.

Es ist unleugbar und allgemein anerkannt, daß in den Schriften Alten Testaments ein aus Israel hervorgehender Gottgesalbter (Messias) verheißen und erhofft wird, der sein Volk sieghaft und mächtig macht und von da aus seine Herrschaft zur Weltherrschaft erweitert. Die Juden sehen diesem Messias noch entgegen, das Christentum (und gewissermaßen auch der Islam) sieht die Verheißung in Jesus erfüllt. Dieser Jesus gilt uns Christen als der verheißene Christus d. i. Messias.[1] Christentum ist so viel als Messiasreligion, die Religion, welche den in Jesus erschienenen Christus zu ihrem Prinzip und Centrum hat.

Also sagt schon der Name Christentum, dass es die Religion sein will, welche in Geschichte und Wort und Schrift des A. T. sich vorbereitet. Auch wenn wir es die neutestamentliche Religion nennen, bekennen wir damit, daß es die Religion eines Bundes ist, welcher an die Stelle des alten getreten, aber nicht ohne den alten zur Vorstufe zu haben und mit ihm in

1) Schaurig krankhafte Ausnahmen von dieser christlichen Anerkennung Jesu als des Christus machen Konynenburgs Untersuchungen über die Natur der alttestamentlichen Weissagungen auf den Messias (deutsch aus dem Holländischen 1795), welcher das Vorhandensein erfüllter oder zu erfüllender messianischer Weissagungen gänzlich leugnet, indem er die von den Juden gehegte Erwartung eines idealen Königs für eine Ausgeburt sittlicher Verschrobenheit erklärt, und Viscount Amberly in seiner *Analysis of Religious Belief* 1876, welcher die Verwerfung Jesu als Messias für vollkommen berechtigt erklärt, da es eine erstaunliche Anmassung der Heidenchristen sei, spruchfähiger als die Juden selbst zu sein, um zu bestimmen, was der Sinn des Messiasnamens besage und fordere.

so regem Zusammenhange zu stehen wie die Frucht mit dem Baume, das Kind mit der Mutter.

Das Christentum ist also im A. T. im Werden. Mit gleichem Rechte können wir sagen: Christus ist durch das A. T. im Kommen begriffen. Zwar der Mensch Jesus hat einen zeitlichen Anfang, über welchen seine Existenz als Mensch nicht hinaufreicht. Aber darin, daß er in der Fülle der Zeiten erschienen, vollzog sich Gottes Ratschluß, und da Jesus jedenfalls derjenige Mensch ist, welcher vor allen andern Gott in sich wohnend hatte, so ist das Nahen des Gottes, der durch ihn sich offenbaren und das Werk des Heils vollbringen will, zugleich Nahen Jesu. Sein Kommen im A. T. ist also doch mehr als ein bloß ideelles.

Das sind gemeinchristliche Gedanken, unbestreitbare Sätze, welche vom christlichen Standpunkt aus einen geschichtlichen Thatbestand aussprechen, ohne nähere dogmatische Bestimmungen vorauszusetzen. Wir betonen das geflissentlich, um den Kreis derjenigen, deren Teilnahme wir für die folgenden Untersuchungen ansprechen, so weit als möglich zu ziehen. Wie würden wir uns freuen, wenn wir auch die Teilnahme von Wahrheit Suchenden jüdischer Confession gewinnen könnten. Es ist doch für solche der Mühe wert, zu sehen, wie das Christentum sich als Religion der erfüllten Weissagung rechtfertigt, und das um so mehr, als der Selbstbeweis des Christentums bei dem gegenwärtigen Stande der Schriftforschung und gegenüber der rastlosen Sichtung und Zersetzung fast alles bisher Anerkannten ein gründlich revidierter, exakterer, vielseitigerer sein muß, ein um vieles anderer, als der in früheren Jahrhunderten gangbare, der sich bis in die neuere Missionsliteratur fortgepflanzt hat. —

Es ist eine schöne Aufgabe, ein freudiges Werk, in das wir uns vertiefen wollen.[1] Der Herr ist im A. T. im Kommen,

---

1) Freilich nicht nach Schleiermacher, welcher in seinem 2. Sendschreiben an Lücke sagt: „Für ein freudiges Werk kann ich dieses Bestreben, Christum aus den Weissagungen des A. T. zu beweisen, niemals erklären und es thut mir leid, dass sich noch immer so viel würdige Männer damit abquälen.“

im Nahen, in Selbstankündigung seiner Erscheinung begriffen, und wir wollen uns in diese alttestamentliche Zeit versetzen und den Schritten des Kommenden nachgehen, die Spuren des Nahenden verfolgen, den Schatten, den er auf seinem alttestamentlichen Geschichtswege wirft, aufsuchen und besonders die Fingerzeige der Weissagung auf ihn zu verstehen suchen.

Die alte Theologie unterschied die Zeiten seines Kommens und seines Eintritts in geschichtliche Wirklichkeit fast gar nicht, die historische Betrachtungsweise ist ein erst in nachreformatorischer Zeit der Kirche verliehenes Charisma. Wir wollen uns dessen freuen. Das A. T. vergleicht sich der gestirnten Nacht und das N. T. dem sonnenhellen Tage, oder, wie wir auch sagen können, die anhebende neutestamentliche Zeit verhält sich zur alttestamentlichen, wie der Durchbruch des Frühlings zum Winter. Der Frühling im Reiche Gottes hat lange auf sich warten lassen, und wenn einmal Frühlingstage das Ende des Dunkels und der Kälte des Winters zu verkünden schienen, so machte doch bald wieder der Winter seine Gegenwart geltend. Dann aber, als der Herr erschien, wurde es Frühling. Er war ja vorausverkündigt als der leibhaftige Frühling. Möchte denn auch in den folgenden Deutungen alttestamentlicher Weissagungsbilder weniger zu spüren sein von dem Winter des Lebensalters, in dem ich stehe, als von der Frühlingsfrische, der Lebenskraft, der Pfingstnatur des Gegenstandes, den sie behandeln! —

Wir leben in einer Zeit, in welcher die christliche Weltanschauung, durch welche die antike heidnische überwunden worden ist, ihrerseits von der modernen Weltanschauung überwunden zu werden droht, welche keine Weltordnung als die naturgesetzliche und kein freies wunderbares Eingreifen Gottes in diese anerkennt. Die christliche Wahrheit, wie sie in der heiligen Schrift bezeugt ist, wird auch diese Krisis überdauern. Indem sie aber sich gegen immer neue Gegensätze der fortschreitenden Cultur und Bildung und Wissenschaft zu behaupten hat, wird sie selbst in den Entwickelungsproceß hineingezogen; denn zwar steht sie fest wie ein Fels, den kein Anprall der Wogen erschüttert, aber doch nicht starr wie ein Fels, sondern

sie ist lebendig und also, was die Art des Lebens ist, immer neu sich ergänzend. Es kann ja auch nicht anders sein: wenn in Christo, wie der Apostel sagt, alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen, so wird die Geschichte des Christentums die Geschichte der fortschreitenden Hebung dieser Schätze sein. Das Christentum bleibt in seinem Wesen sich gleich, aber es erfasst sich immer mehr in der Tiefe seines Wesens und prägt es in immer neuen Denk- und Sprachformen aus — es wird auch im Zeitalter des Darwinismus und seiner großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen seine unverwelkliche und unerschöpfliche Lebenskraft bewähren.

Es ist eine Zeit der Krisis auf biblischem und insbesondere alttestamentlichem Gebiet, in welche mein Lebensabend hineinfällt. Diese Krisis stößt mich ab durch die Freude ihrer Stimmführer am Umsturz, deren maßloses Verneinen, ihre ungeistliche Profanität; aber auch diese Krisis soll, wie schon so viele Krisen seit der Apostel Zeit, ein Hebel fortschreitender Erkenntnis werden, und es gilt also, die Elemente des Wahren, die darin sind, aus dem Chaos herauszuerkennen und herauszulösen; denn wie die uranfängliche Schöpfung mit dem Chaos begonnen hat, so geht auch im Bereiche der Erkenntnis und überhaupt des Geisteslebens von Epoche zu Epoche das Neue aus dem Chaos des Alten hervor. Es ist nun freilich nicht Sache eines Einzigen, diese Arbeit der Sichtung und Läuterung und Neugestaltung zu vollziehen; indes beteiligen werden wir uns daran, wenn auch nach Maßgabe einer kleinen Kraft.

Eine niederschlagende Beobachtung ist es, daß das Judentum an der modernen christlichen Theologie eine mächtige Stütze hat, und daß ihre Literatur wie ein Arsenal ist, aus welchem sich das Judentum die Angriffswaffen gegen das Christentum holen kann. Dennoch dürfen wir uns inmitten des gegenwärtigen Wirrwarrs dessen getrösten, daß dieser Succurs zur Selbstbehauptung des Judentums nicht ausreicht. Denn mag man zum Christentum den unitarischen oder trinitarischen, den rationalistischen oder supranaturalistischen Standpunkt einnehmen, immer bleibt es stehen, daß das Christentum im Gegensatz

zum Judentum die Religion der vollendeten Moral, und daß Jesus der große heilige göttliche Mensch ist, dessen Erscheinung die Weltgeschichte halbiert. Uns ist das Christentum und die Person seines Stifters mehr als das, aber wir freuen uns doch dieser festen Position, welche allen Angriffen des Judentums Trotz zu bieten vermag, und in deren Verteidigung alle, die den Namen Christi tragen, zusammenstehen. Denn jeder Christ als solcher, wie er auch das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in der Person Jesu fassen möge, erkennt in Jesus das Endziel der alttestamentlichen Entwickelung und in dem Christentum die Vollendung der Religion Israels.

Allerdings wird die Behandlung unserer Aufgabe verschieden ausfallen, je nachdem der Behandelnde die Frage beantwortet, welche Jesus einst gestellt hat: Was dünket euch um Christo? wes Sohn ist er? Denn das Verständnis des Werdens ist von der Auffassung des Zieles abhängig, das Verständnis des alttestamentlichen Werdens von der wahrheitgemäßen Würdigung der Person Jesu. Das eben ist's ja, was uns Christen von den Juden unterscheidet: wir warten keines andern, im Grunde wartet auch das Judentum keines andern, seine Messiashoffnung ist seit der Verwerfung Jesu des Christus Gottes zu einem patriotischen weltlichen Fantasiebild ohne tiefere religiöse Bedeutung herabgesunken, welches die Herzen nicht zu erwärmen vermag. Uns dagegen gilt Jesus als das Ende des Gesetzes, das Ziel der Prophetie, der Gipfel der alttestamentlichen Geschichte, und was das Mysterium seines Doppelwesens und Mittlerwerks betrifft, so halten wir uns an seine Selbstaussagen und das Zeugnis seiner Apostel; denn ein von diesen Autoritäten gelöstes und anders aufgefaßtes Christentum ist doch nur ein wissenschaftliches Abstractum, ein willkürliches Excerpt nach selbstgemachtem Zuschnitt, ein Produkt der Zurechtmachung nach den Forderungen des Zeitgeistes. Wir unsererseits sind überzeugt, dass Evangelien und Apostelbriefe tiefinnerst harmonieren, wir sind dessen gewiss, daß sie in allen wesentlichen Punkten die wechselseitige Controle vertragen. In der Vorbereitung des N. T. im Alten aber handelt es sich um solche wesentliche Punkte, deren Erkenntnis dort an-

dämmert und zuweilen auch blitzartig durchbricht. Die Edlen in Beröa unterzogen auch das Apostelwort der Prüfung nach der in ihren Händen befindlichen heiligen Schrift — auch wir werden zusehen, ob Prophetie und apostolisches Wort sich gegenseitig decken und fordern, so zwar daß das alttestamentliche Weissagungswort in Verhältnis zu dem neutestamentlichen Morgendurchbruch nur, wie der Apostel (2. Petr. 1, 19) sagt, einer an dunklem Ort scheinenden Lampe gleicht.

* *

EINLEITUNG.

§ 1. Der die Doppelseite der Aufgabe ausdrückende Name. Bei aller geistigen Hervorbringung kommt viel darauf an, daß man den rechten Namen für das zu Leistende finde; denn der Name bezeichnet das Ziel und deutet zugleich den Weg an, auf dem man es zu erreichen gedenkt. Eine an sich richtige Benennung wäre: Geschichte der Vorbereitung der Erscheinung Jesu Christi in dem alttestamentlichen Bewußtsein; aber die exegetische Seite unserer Aufgabe kommt darin nicht zu wünschenswertem Ausdruck. Auch „alttestamentliche Christologie“ sagen wir nicht, weil diese Benennung eher systematische als historische und exegetische Behandlung erwarten läßt. Wir entscheiden uns für den Titel: Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, weil er sowohl die exegetische als die historische Seite der Aufgabe zum Ausdruck bringt. Zwar besteht unser Lehrstoff nicht bloß in Weissagungen im eigentlichen Sinne, aber die auf das künftige Heil bezüglichen Verheißungen und Hoffnungen lassen sich unter den Begriff der Weissagung mitbefassen, denn Verheißungen Gottes sind ja zusagende Vorhersagungen, und die Hoffnung fußt auf solchen verbürgten Aussichten. Auch die Benennung „messianisch“ scheint zu eng, denn in den Bereich unserer Aufgabe fallen ja auch solche Weissagungen, welche von dem künftigen Heile reden, ohne neben dem Gotte des Heils eines menschlichen Mittlers des Heils zu gedenken. Aber in weiterem Sinne dürfen doch, wie wir sehen werden, alle diejenigen Weissagungen messianisch heißen, welche sich auf die Vollendung des göttlichen Heilswerks und des göttlichen Reiches in der messianischen Zeit beziehen.

§ 2. **Die geschichtliche Bedeutung des anscheinend Vereinzelten.** Aber läßt sich aus den uns vorliegenden Schriftstücken vom künftigen Heil eine Geschichte der messianischen Erwartung des Volkes Israel gestalten? Diese Schriftstücke sind ja wie isolierte Punkte ohne Verbindungslinien dazwischen, und es sind Bekenntnisse nicht des Volkes, sondern einzelner im Volke, ohne daß wir ihre Einwirkung auf Glauben und Hoffnung der Gesamtheit nachweisen können. Dieses Bedenken will ins Auge gefaßt sein, es erledigt sich aber bei näherer Betrachtung der Sache. Aller Culturfortschritt innerhalb der Menschheit vollzieht sich durch einzelne, deren neue Erfindungen und Erkenntnisse zu neuen Impulsen werden für die fortschreitende Herrschaft der Menschen über die Naturwelt und für ihre fortschreitende geistige Bildung. Das gilt auch von dem religiösen Fortschritt; überall wo dieser eine neue Wendung nimmt, sind es über ihr Zeitalter hinausragende Männer gewesen, in deren Innern sich diese neue Wendung vollzog. Alle Religionen, welche als ausgeprägte Vorstellungen von der Gottheit und ihrer rechten Verehrungsweise diesen Namen verdienen, gehen auf einzelne zurück, welche sie gestiftet oder umgestaltet haben. Was nach und nach Gemeingut wird, ist vorerst Besitz einzelner, und Gemeinbesitz wird es doch nie dermaßen, daß es alle Glieder des Volkes oder der Religionsgesellschaft in voller Reinheit und ursprünglicher Kraft durchdringt. Es darf uns also nicht befremden, wenn die christologische Entwickelung, die sich durch das A. T. hindurchzieht, einer Lichtbahn gleicht, welche aus Lichtstreifen besteht, die von einzelnen Lichtpunkten ausgehen. Mose, David, Jesaia — das sind vor andern die Drei, deren tief angelegte und geisterfüllte Innerlichkeit der Lichtquell der alttestamentlichen Religion geworden ist. Wir wissen zwar und, wenn wir es nicht wüßten, müßten wir es voraussetzen, dass die lebenskräftigen Erkenntnisse, welche von ihnen ausgingen, nur von einem Kerne des Volkes in Bewußtsein und Leben aufgenommen worden sind. Der Zustand der Masse war wie das dunkle Gewölk, welches vom Lichte der Offenbarung zwar beschienen, aber nicht absorbiert wird. Aber das beeinträchtigt den ge-

schichtlichen Charakter und die Durchführbarkeit unserer Aufgabe nicht. Wir werden, indem wir die christologische Entwickelung darstellen, den stufengängigen Aufgang des Lichts beschreiben, dessen Wesen nicht bedingt ist durch den Erfolg; denn auch als das wahrhaftige Licht erschien, hat die Finsternis es nicht begriffen.

§ 3. **Die Unerläßlichkeit literarischer und historischer Kritik.** Jene großen offenbarungsgeschichtlichen Persönlichkeiten haben für uns keine andere Gegenwärtigkeit als in der Literatur; ihre Kenntnis ist uns vermittelt teils durch Schriftwerke, welche über sie berichten, teils durch Schriftwerke, welche sich auf sie zurückführen. In jenem Falle fragt es sich, welcher Zeit die Berichte angehören und ob sie glaubhaft sind, in dem andern Falle, ob die betreffenden Schriftwerke authentisch sind d. h. wirklich diejenigen zu Verfassern haben, welchen sie zugeschrieben werden. Der Entwickelungsgang der christologischen Aussichten läßt sich also nicht ohne Mitwirkung literarischer Kritik und historischer Kritik ermitteln, und alle kritischen Fragen treten auch hier an Bedeutung zurück gegen die pentateuchische Frage, welche nach allen Seiten hin die alttestamentliche Grund- und Hauptfrage ist. Wir werden uns nicht der Einwirkung der modernen Kritik in unberechtigter Selbstzuversicht oder kindischer Scheu entziehen — wir werden auch selbst Kritik üben, aber ohne mit den jetzt gemeinüblichen Entscheidungsgründen zu operieren, welche prinzipiell allem Supranaturalen und insbesondere auch dem Geisteswunder der Weissagung die objektive Realität absprechen.

§ 4. **Die Vernunftgemäßheit des Supranaturalen.** Den supranaturalen Factor der alttestamentlichen Heils- und Heilserkenntnisgeschichte anerkennend gehen wir von der Voraussetzung aus, daß das Supranaturale dem Verdacht des Mythischen und des rein Subjektiven unterläge, wenn es nur der Vergangenheit angehörte und keine Gegenwart hätte. Es giebt aber nicht bloß ein Reich der Natur, in welchem die naturgesetzliche Weltordnung herrscht, sondern auch ein Reich der Freiheit, das ist, der Wechselwirkung Gottes und der freien Kreaturen, in welchem eine in den Naturverlauf eingreifende

und ihn sich dienstbar machende sittliche Weltordnung herrscht. Das Endziel dieses gottgeordneten Wechselverhältnisses läßt sich erschließen. Besteht ein Unterschied zwischen Gott dem Absoluten und allen anderen Wesen als seinen Geschöpfen, so kann die Geschichte endlicher persönlicher Wesen kein anderes wahres und letztes Ziel haben, als immer tieferes Eingehen in Lebensgemeinschaft mit Gott. Eine Fortbewegung auf diesem Wege ist aber ohne thatsächlichen Wechselverkehr zwischen Gott und diesen seinen Geschöpfen nicht möglich. Der Mensch muß Worte und Handlungen an Gott richten können, welche dieser wahrnimmt, und Gott hinwieder muß sich dem Menschen in Aufschlüssen und Thaterweisungen kundgeben, welche dieser inmitten des naturgesetzlichen Verlaufes als freie Einwirkungen Gottes des Absoluten unterscheidet. Das Gottgeordnete dieses Wechselverkehrs folgt mit Notwendigkeit aus dem gemeinmenschlichen Gebetsdrang, und die Wirklichkeit dieses Wechselverkehrs erweist sich jedem in lebendiger Beziehung zu Gott stehenden Menschen an seinen Gebetserfahrungen und an den mahnenden, warnenden, tröstenden Gottesstimmen, die er in sich vernimmt.

§ 5. **Die Denknotwendigkeit der Erlösung.** Der Mensch ist aber in Sünde verstrickt worden, und nicht bloß einzelne der Menschheit, sondern die Menschheit als Gattung ist der Sünde und dem Tode verfallen und von ihrer sittlichen Aufgabe, der fortschreitenden Annäherung an Gott, in Gottesferne verschlagen. Soll nun die Menschheit dennoch das Ziel ihrer Bestimmung erreichen, so kann es nicht geschehen, ohne daß sie aus dem Irrsal ihres Sündenverderbens losgekettet und wieder in die zu dem Ziele ihrer Bestimmung führende Bahn gebracht wird. Das Rettungswerk wird der Menschheit gelten, die Absicht wird auf die Gesamtheit aller einzelnen gehen, so daß alle, die sich retten lassen wollen, auch gerettet werden. Mathematisch gewiß ist die Schlußfolgerung nicht, daß dies der Gang der Menschengeschichte sein werde; denn Gott ist der absolut Freie, und es giebt für ihn kein Gesetz als das seines Willens. Aber denknotwendig ist es für uns doch, daß der Endzweck, zu welchem Gott den Menschen geschaffen,

durch nichts vereitelt werden könne. Er ist ja der Allwissende, er hat als solcher vorausgesehen, daß der Mensch durch Sünde seiner Bestimmung entfallen werde; man wird also anzunehmen haben, daß er, wenn er den Menschen nicht aus seinem Falle wiederaufzurichten beschlossen hätte, ihn gar nicht geschaffen haben würde. Das sind Gedanken, deren Vernunftgewißheit einleuchtet, die uns aber freilich nicht in den Sinn kommen würden, wenn wir nicht aus der heiligen Schrift als der Urkunde des Willens und der Wege Gottes wüßten, daß Gott der Schöpfer auch Gott der Erlöser ist, welcher auf Grund vorweltlichen Ratschlusses die Menschengeschichte trotz der Sünde dennoch zur Höhe ihrer Vollendung emporbringt.

§ 6. **Messianische Weissagung mit und ohne Erwähnung des Messias.** Die Offenbarungsreligion ist die Religion der von Gott dem Schöpfer von Ewigkeit her geplanten Erlösung. Die alttestamentliche Religion ist die Religion der als künftig geglaubten und erhofften Erlösung, und die neutestamentliche Religion ist die Religion der durch den in der Fülle der Zeiten erschienenen Mittler grundleglich vollzogenen Erlösung. Der Glaube ist in beiden Testamenten Glaube an Gott den Schöpfer und Erlöser; die Erkenntnis der menschlichen Vermittelung, durch welche Gott die Erlösung beschafft, ist nur allmählich auf dem Wege eines verwickelten Entwickelungsprocesses zu stande gekommen. Daß aber die Erlösung menschlich vermittelt sein wird, ist an sich schon vorauszusetzen; da eine der Vielheit der Menschen geltende Hilfeleistung Gottes immer einzelne oder einen zum Werkzeug für die vielen machen wird, was schon daran zu Tage tritt, daß Gott ein Volk aus der Mitte der Völker zum Mittler seiner Selbstbezeuguug und der Erlösung der Menschheit aus dem Irrsal der Abgötterei gewählt. Freilich hat diese Nationalisierung der Religion die Erkenntnis des gemeinmenschlichen und geistlichen Charakters des Erlösungswerkes erschwert und gefährdet. Der Widerspruch, in welchem das Judentum bis heute gegen Jesus den Christ verharrt, beweist thatsächlich, welche große Gefahr diese unvermeidliche Nationalisierung mit sich brachte. Die Geschichte aber der messianischen Weissa-

gung, die wir beschreiben wollen, wird die Aufgabe haben, zu zeigen, daß trotz gegenteiligen Scheines der in der Person Jesu aus Israel hervorgegangene Heiland das Endziel der alttestamentlichen Führungen und die Erfüllung tiefsten vorchristlichen Hoffens und Sehnens ist.

§ 7. Messianische Weissagungen im nächsten Sinne. Gesalbter heißt in der pentateuchischen Thora der Hohepriester, weil er und nur er, nicht die andern Priester, durch Salbung d. i. Begießung des Haupts mit Oele (Lev. 8, 12 vgl. V. 30) für sein Amt geweiht ward; הכהן המשיח Lev. 4, 3 ist gleichbedeutend mit הכהן הגדול, die nachbiblische Sprache (vielleicht auch schon Dan. 9, 26, wenn dort Onias III. gemeint ist, nach dessen Beseitigung 171 v. Chr. Antiochus Epiphanes den Tempel plünderte) nennt ihn auch schlechtweg משיח, wie wenn *Horajoth* 8ª יחיד נשיא משיח d. h. Privatmann, Fürst und Hoherpriester unterschieden werden. Außerhalb der Thora aber ist es der König Israels, welcher der Gesalbte und zwar der Gesalbte Jahve's genannt wird, z. B. Saul 1 S. 12, 3, David Ps. 18, 51. 2 S. 23, 1, Zidkia Thren. 4, 23; auch Cyrus wird Jes. 45, 1 mit dem Titel eines Gesalbten Jahve's beehrt, weil Jahve seine Erhebung zum Könige gefügt und ihn zu seinem Werkzeuge erkoren hat. Denn משח bedeutet nicht nur salben (d. i. mit Oel begießen oder das Oel irgendwie sonst applicieren), sondern hat auch mit Absehen von dem äussern ceremoniellen Vollzug der Beölung den weiteren Sinn des Weihens durch Wort und That (1 K. 19, 16. Ps. 105, 15). In der Richterzeit, in welcher es kein einheitliches Regiment des Gesamtvolkes gab, war es ein gottgesalbter König, auf welchen sich Hoffnung und Verheißung richteten, und wenn in der Königszeit das Königtum seiner göttlichen Bestimmung widersprach (wie z. B. in der Zeit des Ahas), so richteten sich Verheißung und Hoffnung um so lebhafter auf einen gottgeschenkten gerechten sieghaften König. Messianische Weissagungen im nächsten Sinne heißen demgemäß solche Weissagungen, welche die Hoffnung des Heils und der Herrlichkeit des Volkes Gottes an einen künftigen König knüpfen, welcher von Israel aus sich die Welt unterwirft. Dieser ideale d. h. die theokratische Idee vollkommen verwirk-

lichende König ist als solcher משיח ה׳, aber unterscheidender charakteristischer Name ist das im A. T. noch nicht. Es ist z. B. fraglich, ob Hab. 3, 13 משיחך auf den gegenwärtigen oder auf den grossen zukünftigen König geht, und überhaupt giebt es keine alttestamentliche Stelle unstreitigen Sinnes, in welcher משיח den Künftigen mit eschatologischer Ausschließlichkeit bezeichnet (auch Dan. 9, 25 nicht, wo, wie es scheint, משיח נגיד von dem Priesterkönig der Zukunft gemeint ist[1]). Sicher behaupten läßt sich nur dies, daß schon die Gemeinde der Exilszeit unter dem Gottgesalbten in Ps. 132 und Ps. 2 den König der Endzeit verstanden hat.

§ 8. **Die neutestamentliche Verklärung des Messiasbegriffs.** Erst in der nachbiblischen Bekenntnissprache des Judentums heißt der Künftige fast eigennamenartig מָשִׁיחַ, griechisch Μεσσίας, nach der aramäischen Namensform מְשִׁיחַ (nicht nach einem von de Lagarde vorausgesetzten transjordanischen arabisierenden מְשִׁיחַ, gleiche Form mit שְׁעִיר) oder mit postpositivem Artikel מְשִׁיחָא. Obwohl in משיח als Begriffswort schon die Königswürde liegt, heißt er doch in den Targumen und der Literatur der talmudischen Zeit mit Vorliebe מלכא משיחא, hebr. מלך המשיח (wo beides eigennamenartig zusammengeschmolzen, wie in מלך ה׳ צבאות Sach. 14, 16 f.), zuweilen aber auch schlechtweg מָשִׁיחַ, aram. מְשִׁיחַ[2]. In den sogenannten Salomo-Psalmen, welche um das Jahr 48 (das J. der Schlacht bei Pharsalus) hebräisch geschrieben und uns in einer teilweise schwerverständlichen griechischen Uebersetzung erhalten sind, heißt der Künftige 17, 36. 18, 8 Χριστὸς κύριος (wie Luc. 2, 11,

---

1) Luther übersetzt Dan. 9, 25 „bis auf Christum den Fürsten“, aber auch V. 26 „Und nach den zwei und sechzig Wochen wird Christus ausgerottet werden“ — die einzige Stelle des A. T., wo er den Christusnamen in Anwendung gebracht hat.

2) So z. B. *Lev. rabba* c. XIV: Der Geist Gottes schwebte über den Wassern זה רוח של מלך המשיח. Und ohne Artikel *Pesachim* 54a, wonach zu den sieben Dingen, welche der Weltschöpfung vorausgegangen sind, שמו של משיח gehört. Und *Sanhedrin* 93b sagt Simeon, genannt Bar-Cochba: אֲנָא מְשִׁיחַ. Als Belegstelle für das in den Targumim häufige מלכא משיחא diene *Trg. jer.* zu Gen. 49, 11: Wie schön ist מלכא משיחא, welcher dereinst aus dem Hause Juda erstehn soll!

hebr. מָשִׁיחַ הָאָדוֹן). Das griechische Χριστός ist schon in LXX Uebersetzung des hebr. משיח, aber als neutestamentliche Benennung Jesu deckt es sich mit dem hebräischen jüdischen משיח zwar sprachlich, aber nicht sachlich; denn indem der Name Χριστός Name Jesu wird, giebt er der Persönlichkeit Jesu sein alttestamentliches Gepräge, nicht ohne zugleich von ihm aus ein neues Gepräge zu empfangen: der Name Χριστός wird weiteren, tieferen, erhabeneren Sinnes, er erfährt in dem Lichte des Heilands eine Metamorphose (Verklärung). Die Königsidee, die er ausdrückt, wird nicht aufgehoben, aber ihrer Einseitigkeit enthoben: er bezeichnet den Gottes- und Menschensohn, welcher als Lohn seiner priesterlichen Selbstopferung die Königskrone statt der Dornenkrone empfängt und als Auferstandener und Erhöheter die Welt beherrscht, also in einer des Gottes, zu dessen Rechten er sitzt, würdigen Weise.

Anm. 1. Μεσσίας ist das gräcisierte מְשִׁיחָא. Das ח zwischen den zwei Längen bleibt unausgedrückt wie in μεδα = מְחִידָא Neh. 7, 54, und man schrieb μεσίας oder μεσσίας wie ἀβεσαλώμ oder ἀβεσσαλώμ, indem man durch die Verdoppelung dem kurzen Vocale mehr Halt gab.

Anm. 2. Innerhalb des evangelischen Geschichtsverlaufs heißt der Herr Ἰησοῦς. Erst nachdem ihn Gott von den Toten auferweckt und, wie Act. 2, 36 gesagt wird, zum Herrn und Christus gemacht hat, tritt zu dem Eigennamen Ἰησοῦς der gleichfalls zum Eigennamen gewordene Würdename Χριστός hinzu. Innerhalb der Evangelien aber kommt der Doppelname Ἰησοῦς Χριστός nur Mt. 1, 1. 18 (nur hier mit vorausgehendem Artikel τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ „Des Jesus Christus"), Mr. 1, 1 und Joh. 1, 17. 17, 3 vor. Sehen wir von Joh. 17, 3 ab, so schreiben ihn die Evangelisten mit gleicher Bedeutsamkeit wie die Thora den Doppelnamen יהוה אלהים gleich einem Summar oder Emblem der ganzen folgenden Geschichte an die Pforte ihrer Evangelien. Die beiden Namen besagen alles. Im Jesus-Namen überwiegt der Begriff des Heils, im Christusnamen der Begriff der Herrlichkeit. Man kann sagen: der Weg des A. T. geht von Christus zu Jesus, der Weg des N. T. von Jesus zu Christus.

Anm. 3. Trotz der Einseitigkeit des Königsbildes bleibt die Königsherrschaft doch eine Seite in dem Bilde des Künftigen und weit entfernt, die Messiaswürde als Königswürde abzulehnen, antwortet Jesus auf die Frage des Pilatus Mr. 15, 2:

σὺ λέγεις, und über seinem Kreuze steht: ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων Mr. 15, 25, was die Juden geändert haben möchten, weil er nicht König der Juden sei, sondern gesagt habe, daß er es sei Joh. 15, 21 f. (NB im Johannesevangelium). Aber das am Ende seines Weges liegende Königtum ist, wenn auch ein weltumfassendes, doch kein weltliches. Er wird auch einmal König der Juden werden und das Reich Israel wieder aufrichten, nicht eher aber, als bis das jüdische Volk sich seinem Scepter bußfertig und gläubig unterworfen. Wie Jahve König Israels wurde am Sinai, als dieses mit נעשה ונשמע (wir wollens ausüben und gehorchen) das Gesetz auf sich nahm, so wird Jesus König Israels werden, indem dieses anbetend ihm huldigt, und auch dann nicht König in irdischer Aeußerlichkeit und nationaler Beschränktheit, wie es ungeistlicher Nationalstolz träumt; denn das Reich Gottes in Christo ist βασιλεία τῶν οὐρανῶν d. i. himmlischen Ursprungs und himmlischen Wesens.

§ 9. **Messianische Weissagungen im weiteren Sinne.** Auch schon innerhalb des A. T. erweist sich das Königsbild des künftigen Gottgesalbten als einseitig und unzureichend, indem es sich weder mit dem Heilsbedürfnis deckt, noch die Heilserwartung erschöpft. Aber nicht allein das: weil die Idee des Gottmenschen sich nur erst in einzelnen Lichtblicken ankündigt, so steht überhaupt der Mittler des Heils noch nicht im Mittelpunkt des alttestamentlichen Glaubens, sondern die Vollendung des Reiches Gottes erscheint meistens mit Zurücktreten der menschlichen Vermittelung als Selbstwerk des Gottes des Heils. Wir begreifen aber auch diese Weissagungen unter den Gattungsbegriff der messianischen, weil ja auch erfüllungsgeschichtlich Gott in Christo es ist, welcher der Menschheit von Israel aus die höchsten geistlichen Güter erwirkt und entgegenbringt; unser Gebet zu Christo ist Gebet zu Gott geoffenbart im Fleisch. Ebendeshalb gelten uns auch die vom Messias schweigenden Weissagungen des schließlichen wesentlichen Heils, erfüllungsgeschichtlich angesehen, als christologisch.

§ 10. **Abriß der Geschichte der Disciplin.** Die neutestamentliche Zurückweisung auf alttestamentliche Weissagungen bestimmt sich mehr zufällig als planmäßig nach den durch die evangelische Geschichte und apostolischen Gedankenzüge gegebenen Anlässen; so kommt es, daß manche messia-

nische Hauptweissagungen wie Jes. 9, 5 f. Jer. 23, 5 f. Sach. 6, 12 f. unberücksichtigt bleiben. Reichlichere und schon einigermaßen planmässige Besprechung der Voraussagen und Vorausdarstellungen Christi im A. T. beginnt mit dem Brief des Barnabas, welcher dem Hebräerbrief verwandt ist, aber tief unter ihm steht, und besonders mit Justins († um 163) Dialog mit dem Juden Tryphon. Das ist gewissermaßen eine Missionsschrift, die einzige der alten Kirche, welche eine das Verlorene suchende Liebe atmet, von der schon in dem ersten Buche der *Testimonia adversus Judaeos* von dem 258 gestorbenen Cyprian (s. W. Faber in Saat auf Hoffnung XXIV S. 26—29) und der *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* (in Gebhardt-Harnacks Texten und Untersuchungen I, 3) wenig mehr zu spüren ist. Justin steht gegen seinen jüdischen Gegner darin zurück, dass er das A. T. nur aus der secundären Quelle der LXX kennt. Dagegen hatte Origenes, der in seinen 8 Bb. gegen Celsus (geschrieben um 247) heidnisch-jüdische Entstellungen der Person Christi und des Christentums bekämpft, Hebräisch gelernt, aber seine Schriftauslegung krankt an jener Sucht des Allegorisierens, in welchem die alexandrinische Schule die Nachtreterin Philos ist. Eine Reaction dagegen war das Historisieren der antiochischen Schule, welche auch direkte messianische Weissagungen wie Mi. 5, 1 auf Serubabel und überhaupt auf vorchristliche Objekte und nur ihrer höheren ἔκβασις nach auf Christus bezog; in überstürzter ärgernisgebender Weise that dies der Antiochener Theodor, Bischof von Mopsuestia († 428). Daß die Anbahnung des Heils in Christo eine zusammenhängende fortschreitende Geschichte habe, bleibt in der alten Kirche unerkannt bis in das Mittelalter hinein, aus dessen Literatur Abälards († 1142) *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* hervorzuheben ist; und auch noch in der Reformationszeit blieb es undurchschaut, in welcher an die Stelle des überwiegend antijudaistischen apologetischen Interesses der alten Kirche ein überwiegend dogmatisches und an die Stelle der alten allegorisierenden Auslegung eine spiritualistische trat, welche das Nationale der messianischen Weissagung mittelst symbolischer oder mystischer Fassung beseitigt. Erst Spener

mit seiner Schule brach einem besseren Verständnis der alttestamentlichen Weissagung Bahn, indem er auf Grund des Apostelworts Röm. 11, 25 f. das relativ Berechtigte in dem Nationalen anerkannte. Weiterhin begannen Johann Albrecht Bengel und Christian August Crusius den starren Inspirationsbegriff zu ermäßigen, indem sie die Propheten als nicht bloß passive, sondern zugleich aktive Werkzeuge ansahen und ihre Fernsicht unter das Gesetz der Perspektive stellten, aber auch sie vermochten noch nicht die seit Coccejus († 1669) in Aufnahme gekommene Periodisierung der alttestamentlichen Geschichte in einen inneren Entwickelungsgang umzusetzen, in welchem Zufall und Plan, Freiheit und Notwendigkeit sich durchdringen. Als dann der Rationalismus, angebahnt von den Arminianern (Grotius † 1645) und Spinoza (im *Tractatus theologico-politicus* 1670), begründet von Semler († 1791), Jesus zu einem Religions- und Sittenlehrer degradierte, verfielen die messianischen Weissagungen des A. T. fast gänzlicher Objektlosigkeit, bis man darin die allmähliche Ausgestaltung einer Messiasidee und weiterhin, von jenem entleerten Christentum zum urkundlichen zurücklenkend, die allmähliche subjektive Anbahnung des wesentlichen Heils erkannte. Diesen Umschwung begründete Hengstenbergs epochemachende Christologie des A. T. (3 Bdd. 1829—35, Aufl. 2. 1854—57). Einen kritisch freieren Standpunkt vertreten Tholuck in seiner Schrift: Die Propheten und ihre Weissagungen 1860 und Gust. Baur in seiner Geschichte der alttestamentlichen Weissagung, Teil 1. 1861. Die rechte Mitte zwischen Beharren und Fortschreiten vertritt Oehler in seinen Artikeln Messias und Weissagung in Herzogs Realencyklopädie und in seiner nach seinem Tode erschienenen Theologie des A. T. (2 Bdd. 1873—74, Aufl. 2. 1882—85). Dasselbe Lob verdienen v. Orelli's Werk: Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches 1882 und Briggs' (Prof. am Union College in New-York) *Messianic Prophecy* (Edinburg 1886). Eines unverantwortlichen Undanks aber würden wir uns hier schuldig machen, wenn wir Hofmanns noch immer einzig dastehendes Werk: Weissagung und Erfüllung (2 Teile 1841. 44), dieses originelle Seitenstück zu Hengstenbergs Chri-

stologie, außer Betracht ließen. Die alttestamentliche Geschichte wird da als ein in Wort und That auf Christus hin sich genetisch entwickelndes Ganzes mit ebenso großer historiographischer als exegetischer Meisterschaft reconstruiert und erfüllungsgeschichtlich erwiesen. — Viele in die neuere schriftgläubige Theologie übergegangene Erkenntnisse stammen aus diesem genialen Werke, dessen Hauptfehler die Ueberspannung des Typus auf Kosten der Weissagung ist. In Auffassung der Weissagungen von Israels Zukunft ist Hofmanns Standpunkt der realistische, welcher den Begriff Israels in seinem nationalen Werte beläßt, ohne darunter die aus Israel und den Heiden gesammelte Kirche zu verstehen, so jedoch, daß er Repristination alles dessen ausschließt, was mit der christlichen Entnationalisierung der Religion und Endschaft des Gesetzes unvereinbar ist. Auch Bertheau in seinen umfänglichen Abhandlungen über die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande (in Bd. IV u. V der Jahrbb. für deutsche Theologie) sucht das der Erfüllung gewärtige Ideelle aus der national-particularistischen Form herauszuschälen, desgleichen Riehm († 5. April 1888) in seiner Schrift: Die messianische Weissagung 1875, welche aber den Weissagungsworten von Israels Wiederbringung nicht gerecht wird. Den rationalistischen Standpunkt, aber mit Durchführung der historischen Methode bekennen Stähelin: Die messianischen Weissagungen 1847, Anger in den von Krenkel herausgegebenen Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee 1873, Hitzig in den von Kneucker herausgegebenen Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagung des A. T. 1880 und Kuenen, Prof. in Leyden, in dem mehr durch Gelehrsamkeit und calculierenden Verstand als durch Originalität und Geist sich auszeichnenden Werke über die Propheten und die Prophetie in Israel 1875 (englisch 1877), welches prinzipiell alles Supranaturale als ungeschichtlich abweist und ethischen Monotheismus als Kern des Prophetismus ansieht. Eigentümlich ist Duhms Theologie der Propheten 1875, welcher davon ausgeht, daß die alttestamentlichen Schriftpropheten der Zeit nach älter seien als das mosaische Gesetz, und in der Schrift jedes Propheten einen

besonderen Lehrbegriff findet, mittelst dessen er fördernd oder hemmend in den Fortschritt zu freier Religiosität eingreift. Im Gegensatz zu diesem rationalistischen Standpunkt verteidigt Ed. König in seinem Werke: Der Offenbarungsbegriff des A. T. 1882 den supranaturalen Charakter der alttestamentlichen Prophetie.

Eine Skizze der Geschichte der Auslegung der alttestamentlichen Prophetie geben Tholuck in seinem „Das Alte Testament im Neuen", Beilage zu seinem Commentar über den Hebräerbrief und besonders in 6. Auflage 1868 (neuer Abdruck 1877); Oehler, Artikel Weissagung in Herzogs Realencyklopädie und teilweise mein Buch: Biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenbergs 1845. Viel hierher gehöriges Material findet sich in Diestels († 1879) Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche 1869.

*　　*

Anm. Die Darstellung des Entwickelungsgangs der Weissagung wird verschieden ausfallen, je nachdem von dem Darsteller der supranaturale Faktor der Geschichte als specifisch verschiedener und doch gleicherweise geschichtlicher anerkannt oder nicht anerkannt, und das Christentum nur als Religion der vollendeten Moral oder als Religion der Erlösung gefaßt wird. Aber auch abgesehen davon wird die Darstellung verschieden ausfallen je nach der Stellung der Darsteller zu den Befunden der modernen literarisch-historischen Kritik und der darauf basierten neuen Rekonstruction der alttestamentlichen Geschichte.

Es ist ein Postulat unseres Bewußtseins, daß die Menschengeschichte sich in dem Fortschreiten der Bewegung nach einem bestimmten Ziele befindet. Die Bewegung, weit entfernt schlechthin geradlinig zu sein, geschieht unter allerlei Abweichungen und Rückläufen und die Wertung des auftauchenden Neuen pflegt sowohl auf Seiten der Zeitgenossen als auf Seiten der Späteren eine verschiedene zu sein, zumal wenn es sich nicht um Dinge des Natur- sondern des Geistes-

lebens handelt. Dennoch besteht trotz aller dieser Quer- und Irrwege und abgesehen von dem Schwanken des Urteils die Forderung eines vorhandenen Fortschritts. Und angesichts des Umschwungs, der sich auf dem Gebiete der Bibelforschung vollzogen hat, ist also die Frage berechtigt, welcher bleibende religiöse Gewinn daraus hervorgehen wird.

Alle Wahrheitserkenntnis ist insofern eine religiöse als Gott selbst die Wahrheit und der unendliche Hintergrund aller Wahrheitserkenntnis ist. Die biblischen Fragen aber sind unmittelbar religiöse. Ich wage nicht voraus zu bestimmen, was im Jahre 2000 als das reine Gold gelten wird, welches das Schmelzfeuer der Kritik bestanden und mittelst desselben gewonnen sein wird, aber Eins wissen wir, daß die heilige Schrift A. und N. T. die Offenbarungsurkunde des Einen wahren Gottes sein und bleiben wird. Und da die alttestamentliche Religion Anbahnung und Vorstufe der neutestamentlichen ist, so werden wir kein Aergernis daran nehmen, wenn in der alttestamentlichen Schrift, welcher der Charakter eines der Vollkommenheit zustrebenden Werdens eigen ist, manches unvollkommener als bisher erscheint.

Messianische Weissagungen

in geschichtlicher Folge.

I. Die vorprophetischen Gottesworte vom künftigen Heil.

§ 1. **Berechtigung des Anhebens von Gen. c. III.** Wenn die geschichtliche Folge, in welcher wir die messianischen Weissagungen besprechen wollen, von literaturgeschichtlicher Folge gemeint wäre, so würden wir von Gen. 3 nur ausgehen können, wenn uns das sogenannte jehovistische Buch, aus dem die Paradiesesgeschichte entnommen ist, als das älteste alttest. Geschichtsbuch gälte. Aber das ist nicht unsere Meinung: wir halten es für eine sehr alte Geschichtsquelle, älter als die neuere Kritik annimmt, aber doch nicht für die älteste. Dennoch sind wir, von Gen. c. 3 anhebend, im Rechte. Denn die Erzählung vom Urstand und Falle der Menschen ist keine vom Erzähler erfundene, sondern eine von ihm vorgefundene alte Sage, welche er uns in einer Gestalt mitteilt, in der sie, ihres heidnischen mythologischen Beiwerks entkleidet, die Kritik des Offenbarungsgeistes bestanden hat. Wir dürfen deshalb da anfangen, wo die urkundliche heilige Geschichte anfängt, zumal da es zu deren nicht geringer Empfehlung gereicht, daß sie, obwohl von israelitischem Griffel verzeichnet, nicht national, sondern menschheitlich anhebt. Die biblische Urgeschichte ist Menschengeschichte und hat nicht die den außerisraelitischen Urüberlieferungen eigene nationale und mythologische Farbe. Aber lautet denn nicht auch das in Gen. c. 2. 3 Erzählte mythisch? Wenn man unter Mythus die Einkleidung nicht bloß allgemeiner Gedanken, sondern bestimmter Realitäten in symbolisches Gewand versteht, so mag man immerhin die Paradiesesgeschichte als einen Mythus ansehen, sofern man nur folgendes als Realitäten festhält: 1) daß es ein dämonisch Böses gegeben

hat, ehe das Böse sich der Menschen bemächtigte; 2) daß dieses dämonisch Böse die Verführungsmacht war, welcher die Menschen erlagen; 3) daß Gott, nachdem die Menschen gefallen waren, sie strafte, aber ihnen zugleich einen Weg des Heils eröffnete, auf welchem sie zur Gemeinschaft mit Gott zurückgelangen können; 4) daß er ihnen den Sieg über jene Verführungsmacht in Aussicht stellte, durch die sie der paradiesischen Gottesgemeinschaft verlustig gegangen waren.

Anm. Auch in der babylonischen Sage ist die Schlange *Tiàmat (Tihâmat)* der Urquell alles Bösen, die personificierte תהום, was sinnreich, denn das Wesen des Bösen ist Rücksturz in den Naturgrund, aus dem die Welt im Menschen zur Gottesbildlichkeit emporgebracht ist. Sie heißt *aibu* (der Feind אֹיֵב) κατ᾽ ἐξ., heißt *ṣêru* = *maḫḫu (rabbu)* wie ὁ δράκων ὁ μέγας in der neutest. Apokalypse. Sie verführt den Menschen zur Sünde, indem sie sich in ihrer Herrschaft zu behaupten sucht. Auch wird von ihr gesagt, daß sie den Lebenshain zerstört habe (s. Friedr. Delitzsch, Paradies S. 87 ff. und Assyr. Lesestücke: Texte zur Weltschöpfung und zur Auflehnung und Bekämpfung der Schlange Tiamat (S. 93 ff.). Manches ist hier noch streitig. Um so durchsichtiger ist die iranische Sage, wonach die Schlange das erste Geschöpf Ahrimans ist, der selbst als Schlange abgebildet wird und so heißt: sie stört den Frieden, vernichtet das Paradies, stürzt *Jima*, den Herrscher der goldenen Zeit d. i. den ersten Menschen. Wir haben hierin beachtenswerte Erinnerungen an den Ursprung des Bösen, wenn auch in mythischer Gestaltung.

§ 2. **Beginn und Abzielung der Theophanieen.** Zwischen uns und Gott ist dermalen eine Scheidewand. Gott ist uns ferne geworden und wie hinter undurchdringlicher Hülle verborgen. Die Völkersagen bezeugen vielstimmig, daß im Anfang der Menschengeschichte Gott dem Menschen unmittelbar nahe war und mit ihnen verkehrte und daß unsere dermalige Gottesferne ein Verlust ist. Es folgt aus unserer gegenwärtigen Natur, daß wir uns von jenem uranfänglichen Verkehr Gottes mit den Menschen keine Vorstellung machen können. Auch in Gen. c. 2. 3 werden wir über diese Unvorstellbarkeit nicht hinausgehoben, das Erzählte behält einen mysteriösen Hintergrund, aber es hat einen durchschaubaren tiefen Sinn. Nach dem Sündenfalle,

welcher die Vereinigung Gottes und des Menschen gelöst hat, vernehmen die Menschen die Schritte des ihnen nahenden Gottes und ergreifen vor ihm die Flucht. Er kommt auch wirklich als zu fürchtender Richter, aber nicht um strafend zu verderben, sondern um durch herbe Zuchtmittel die Verlorenen zurückzugewinnen. Und in bedeutsamer Weise heißt der Erscheinende Jahve-Elohim. Gott als Schöpfer der Gesamtcreatur und als ihr Vollender d. h. als die schließlich sie ganz und gar erfüllende Macht der Verklärung (1 Cor. 15, 28) heißt אלהים, und Gott als Erlöser d. h. als Mittler dieser Vollendung durch Sünde und Zorn hindurch heißt יהוה. Seine nach dem Sündenfalle vernehmlichen Schritte sind seine ersten Schritte zu dem Ziele der Offenbarung im Fleisch (1 Tim. 3, 16), welche die Wiederherstellung und Vollendung der Immanenz göttlicher Liebe in der Welt ist.

§ 3. **Die Urverheißung.** So sich vergegenwärtigend spricht Gott der Schlange, dem Weibe und Adam, diesen Dreien zusammen als solidarisch Beteiligten ihr Urteil. Die Schlange und in ihr das Geistwesen, dessen Larve sie geworden oder (wenn man die Erzählung mythisch faßt) dessen Bild sie ist, wird mit dem Fluche belegt als die Verführungsmacht, welche die Menschen in Sünde und Tod gestürzt. Und der Erdboden wird mit dem Fluche belegt um Adams willen, indem die Naturwelt, nachdem die Segensbestimmung des Menschen für sie vereitelt ist, in ein Zornmittel gegen ihn gewandelt wird. Adam selbst aber wird nicht verflucht, sondern mitten im Fluche über den Verführer geht dem Menschen die Hoffnung des Sieges in dem Kampfe mit der Macht des Bösen auf. Der Urteilsspruch über die Schlange lautet, nachdem sie zum Wurm im Staube erniedrigt ist, weiter v. 15: *Und Feindschaft werd' ich setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen.* Das Weib als die Erstverführte und die Schlange, welche dem Verführer als Werkzeug gedient, sind hier Repräsentanten ihres ganzen Geschlechts, die göttliche Vergeltung setzt, d. i. begründet zwischen Schlangen- und Menschengeschlecht ein Verhältnis innerlicher und thätlicher Feindschaft. Und wer wird siegen in diesem zum Gesetz der weiterhin folgenden Ge-

schichte gemachten Kriege? *Er wird dir den Kopf zerschellen und du wirst ihm zerschellen die Ferse.* In keinem semitischen Idiom hat שׁוּף die Bedeutung von שָׁאַף (nach etwas jappen oder gieren) und nie wird שָׁאַף oder überhaupt ein Verbum feindlichen Trachtens mit doppeltem Accusativ construiert, diese Construction mit dem Acc. der Person und des Treffbaren an ihr ist den Verben gewaltsamen thätlichen Treffens (wie הִכָּה schlagen, רָצַח morden u. dgl.) eigen. Also wird das wiederholte שׁוּף weder das eine noch das andere Mal den Sinn des Nachstellens (LXX τηρεῖν, Hier. *insidiari*) haben. Das V. שׁוּף ist das Targumwort für דִּכָּא (zermalmen), טחן (zermahlen), שׁחק (zerreiben, pulverisieren); die da vorausgesetzte Bed. zermalmen hat es auch Iob 9, 17 (wogegen Ps. 139, 11 weder *inhiare* noch *conterere* paßt) und die Bed. der Wurzel שׁף (סף) *terere* reiben bestätigt sich durch eine umfängliche semitische Wortsippe, wonach unter den Alten vom Samaritaner und Syrer übersetzt wird. Nur wenn man „er (der Weibessame) wird dir den Kopf zerschellen" (συντρίψει Röm. 16, 20) übersetzt, enthält der Urteilsspruch die bestimmte Verheißung des Sieges über die Schlange, welche, indem sie den tödlichen Fußtritt erleidet, sich dessen zu erwehren sucht und erliegend den Zertreter tödlich (49, 17) verwunden wird.

§ 4. **Die Urverheißung im Lichte der Erfüllung.** Es ist der ganze Erlösungsratschluß, als dessen Abriß sich dieses Urverheißungswort giebt, sofern man nur festhält, daß die Schlange als Verführer gemeint ist und daß also der Fluch, der sie trifft, eine auf den Urheber der Verführung zielende Rückseite hat. Die Kopfzertretung und der Fersenstich sind nur Naturbilder dessen, was hinfort den centralsten Inhalt der Weltgeschichte bildet, Naturbilder des blutigen Kampfes und Sieges der Menschheit über den Teufel und alle die ἐκ τοῦ διαβόλου (πονηροῦ) sind; denn nachdem mittelst der Verheißung die Macht der Gnade in die Menschheit eingegangen, ist diese in den Fall einer zweiten Selbstentscheidung versetzt, welche dahin ausfallen wird, daß viele aus dem Weibessamen, der die Verheißung hat, sich ausscheiden und auf die Seite des Schlangensamens stellen. Das Verheißene gilt zwar der Menschheit als

Gattung, הוא geht auf זרע אשה zurück. Da aber die Verheißung auf Sieg über diejenige Schlange lautet, von welcher die Verführung ausgegangen, also auf Sieg über den einen Verführer: so legt sich die Folgerung nahe, daß auch der Weibessame in Einem gipfeln werde, in welchem der Gegensatz sich zur äußersten Spannung verschärfen und das Leiden im Kampfe mit dem Verführer sich aufs höchste steigern und der Sieg in vollendete Ueberwindung für immer enden wird. Auch übrigens ist diese Urverheißung darauf angelegt, sich mit der Erfüllung zu decken; denn Christus der Sohn Maria's ist Weibessame, ist γενόμενος ἐκ γυναικός (Gal. 4, 4) in wunderbar einziger Weise. Auch die neue Menschheit, die an ihm ihr Haupt hat und durch ihn in Kindschaftsverhältnis zu Gott steht, ist zwar eine vom Weibe geborene, aber inwiefern sie den Satan überwindet, keine vom Manne gezeugte; diese Obmacht ist kein Werk der Natur, sondern eine geistliche Gabe (Joh. 1, 12 f.). Die ganze Heilsgeschichte und Heilsordnung liegt in diesem Protevangelium eingewickelt. Wie eine Sphinx lagert es am Eingange der heiligen Geschichte. Erst spät beginnt in der israelitischen Prophetie und Chokma die Lösung des Rätsels dieser Sphinx anzudämmern. Gelöst hat es erst der, durch den und an dem sich das, worauf es zielt, erfüllt hat.

Anm. 1. Aber wie ist es mit der göttlichen Heilsordnung vereinbar, daß der Sinn des Protevangeliums und überhaupt die Geschichte des Sündenfalls erst so spät erkannt und erst durch die neutest. Offenbarung voll und ganz erschlossen worden ist? Es begreift sich nur von der Voraussetzung aus, daß der seligmachende Glaube im A. T. Glaube an Gott den Erlöser war. Je tiefer der Israelit den Bann und die Bürde der Sünde fühlte und von den Leiden und Rätseln ringsum angefochten und von dem Dunkel des Todes und Jenseits beängstigt ward, um so sehnsüchtiger verlangte er nach Erlösung von Sünde und Tod und überhaupt aus dieser argen Welt, und der Glaube, in dem er Ruhe fand, war Glaube an Gott den Erlöser gemäß seiner Verheißung. Er ersehnte Gottes des Ueberweltlichen sichtliche Offenbarung, sein Herniederkommen aus dem Himmel auf die Erde — aber daß er das Werk der Erlösung durch einen Menschen vollführen werde, dem er inwohnt, wie dem Engel der mosaischen Erlösung, das war eine Erkenntnis, welche nur allmählich sich entwickelte und in

voller Klarheit dem Glauben erst im Angesichte Jesu Christi aufging.[1]

Anm. 2. Durch Teufels Neid, sagt das alexandrinische Buch der Weisheit 2, 24, ist der Tod in die Welt kommen. Auch in der palästinisch-jüdischen Literatur finden sich solche Lichtblicke, vorchristliche christliche Erkenntnisse, welche das Judentum erst im Gegensatz zum Christentum aufgegeben hat; denn 1) wie die Bezeichnung des Urmenschen mit אדם הקדמון (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ 1 Cor. 15, 45) altjüdisch ist, so auch die Bezeichnung der Schlange, welche den Menschen verführt hat, mit נחש הַקַּדְמוֹן (Ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος Apoc. 12, 9. 20, 2); 2) das palästinische Targum bezeugt, daß in Gen. 3, 15 eine Heilung von dem Fersenbiß der Schlange verheißen wird, welche bevorsteht „am Ende der Tage, in den Tagen des Königs Messias“; 3) in dem palästinischen Midrasch zur Genesis *(Bereschith rabba)* c. XII lesen wir: Die Dinge, welche Gott vollkommen geschaffen, sind seit der Mensch gesündigt in Verderbnis geraten (נתקלקלו) und kehren nicht eher zu ihrem rechten Stande zurück bis der Sohn des Perez (d. i. nach Gen. 38, 29. Ruth 4, 18 ff.: der Messias aus dem Stamme Juda) kommt. Der Messias ist hiernach Heiland und Wiederbringer, wie das apostolische Wort von Jesus sagt (1 Joh. 3, 8), daß er erschienen, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

§. 5. **Erste Wirkungen und Bewährungen der Urverheißung.** Ein erstes Echo des gläubig aufgenommenen Gottesworts vom Siege der Menschheit ist der Name חַוָּה (LXX ζωή), welchen Adam seinem Weibe giebt; denn — so erklärt 3, 20^b der Erzähler Sinn und Berechtigung dieser Namensgebung — sie ist geworden „Mutter alles Lebendigen“ d. h. Mutter der trotz des Sterbens der einzelnen fortzuleben bestimmten Menschheit, welcher der Sieg über die Macht des Bösen verheißen ist, und also als Mutter des Weibessamens, welcher den Kopf der Schlange zertreten wird. Als ein zweites solches Echo betrachten wir das Wort Eva's, als sie zum ersten Male Mutter wird. Obgleich sich dieses unmöglich als Ausdruck der Zuversicht fassen läßt, daß ihr Erstgeborener der menschge-

1) Eins der köstlichsten Worte Bengels ist die folgende These: *Gradatim Deus in patefaciendis regni sui mysteriis progreditur sive res ipsae spectentur sive tempora. Opertum tenetur initio quod deinde apertum cernitur. Quod quavis aetate datur, id sancte debuit amplecti, non plus sumere, non minus accipere.*

wordene Jahve sei — denn der Wortlaut der Urverheißung gab zu solcher Erwartung keiuen Anlaß — sondern vielmehr besagt, daß sie mit Jahve als Helfer und Geber ein männliches Kind hervorgebracht und zu eigen bekommen, so tritt ihr Ausruf doch dadurch, daß sie Gott mit dem Jahve-Namen und (da dieser hebräische Gottesname der späteren Zeit der Völkerentstehung angehört) irgendwie in ihrer Sprache als den Gott des verheißenen Heils bezeichnete, in Beziehung zu 3, 15. Sie ist durch das Wunder dieser ersten Geburt in staunende Freude versetzt, welche dadurch mächtig gehoben wird, daß sich ihr so die Verheißung vom Siege des Weibessamens zu verwirklichen schien. Aber ihr Erstgeborener wurde der Mörder seines Bruders, Kain war ἐκ τοῦ πονηροῦ (1 Joh. 3, 12), er stellte sich auf die Seite des Schlangensamens. Die gottesdienstliche Gemeinde, die sich zur Zeit des Enôs, des Sohnes Seths bildete, konnte schon einen Märtyrer den Ihrigen nennen. Wenn 4, 26 gesagt wird, daß damals angefangen wurde, den Namen Jahve's an- und auszurufen d. h. zu Gott als Jahve gemeinsam zu beten und ihn als solchen öffentlich zu bekennen: so steht auch das in Zusammenhang mit 3, 15; denn diese geschichtliche Notiz will besagen, daß die Menschen sich damals zu einer den Gott des verheißenen Heils verehrenden Gemeinde zusammenthaten. Soll aber die Menschheit, wie 3, 15 verheißen, dereinst frei werden von der Knechtschaft der Sünde, so wird sie ebendamit auch frei werden von dem Banne des Todes. Der Lebensausgang Henochs, des siebenten von Adam aus in der sethitischen Linie, zeigt, daß der Mensch, wenn er sich in der Freiheitsprobe bewährt hätte, ohne Sterben und Verwesen in ein anderes Stadium des Daseins hätte übergehen können; der Tod ist zwar seit dem Sündenfall Naturgesetz, aber Gott, der dieses Naturgesetz gesetzt hat, kann es auch, wenn er will, durch Eingriff seiner Allmacht unwirksam machen — die Entrückung Henochs wie Elia's ist eine Thatweissagung der einstigen Endschaft des Todes (Jes. 25, 8. 1 Cor. 15, 54). Die Urverheißung schließt diese Endschaft des Todes in sich, denn die Zertretung der Schlange ist Entmächtigung dessen, der „des Todes Gewalt hat“ (Hebr. 2, 14).

Anm. 1. Der Eindruck, daß את in את־יהוה 4, 1^b nähere Bestimmung des Objekts sei (wie 6, 10. 26, 34), ist so stark, daß das jerus. Targum übersetzt: Ich habe erlangt einen Mann, den Engel Jahve's. Aber diese Deutung wird schon dadurch hinfällig, daß der Engel Jahve's erst seit der Patriarchenzeit in Geschichte und Bewußtsein eintritt.

Anm. 2. Henoch verkündigte nach Jud. v. 14 f. die Parusie des HErrn zum Gericht. Es ist zwar an sich wahrscheinlich, daß Henoch, da er mit Gott wandelte (ein Lob, welches nur Noah mit ihm teilt 6, 9), auch um Gottes Wege wußte, aber seine Weissagung, welche Judas dort anführt, gehört der Sage (Haggada) an und dient dem Verfasser des Briefs zu didaktischem Zwecke. Daß sie auf Zukunft des HErrn zum Gericht lautet, obschon die Geschichte der Menschheit nicht so gar lange erst begonnen, ist an sich nicht befremdend. Auch nachdem die Kirche nicht lange erst ihren Anfang genommen, wurde die Parusie Christi als Richters und Retters herbeigewünscht und erhofft. So groß war allezeit das Sündenverderben, daß die Gläubigen sich darnach sehnten, daß Gott durch richterliches Eingreifen dem Siege des Weibessamens über den Schlangensamen zum Siege verhelfe.

§ 6. **Der erhoffte Tröster.** Während in Lemech, dem 7. von Adam innerhalb der kainitischen Linie, die weltliche Richtung dieser sich bis zu gotteslästerlichem Uebermut steigert, zeigt sich an Enôs, Henoch und Lemech, dem 3. 7. nnd 9. der sethitischen Linie, die dort heimische Richtung auf den Gott des verheißenen Heils. Als dem Sethiten Lemech sein Erstgeborener geboren wird, da hofft er, daß mit diesem Sohne, dem 10. von Adam aus, die Zeit des Fluchbanns einen trostbringenden Abschluß finden werde, indem er in gehobener Stimmung ausruft (5, 29): „*dieser wird uns trösten ob unserer Arbeit und ob der Mühsal unserer Hände* (nach dem hebr. Wortlaut: tröstend ledig machen der mühseligen Arbeit) *von dem Erdboden her* (d. h. die der Erdboden vernotwendigt), *welchen mit dem Fluch belegt hat Jahve.*“ In dieser Hoffnung nennt er ihn Noah d. h. Aufatmen, Ruhe (anknüpfend an נִחַם trösten s. v. a. aufatmen machen). Der Trost, den er von Gott durch ihn erwartet, ist nicht Trost in Worten, sondern Trost einer Heilsthat. Diese Hoffnung erfüllte sich auch durch ihn, obwohl noch nicht voll und ganz, sondern in einer die Voll-

endung vorbereitenden Weise. Der Regenbogenbund nach der Flut war ein Trost, dessen Segen sich von da bis in die Endzeit erstreckt: er verbürgte der Menschheit nach dem Zorngericht ihren Fortbestand und den Anbruch einer besseren Zeit, in welcher statt des Zornes der Segen vorherrscht, einer Zeit der Güte, Geduld und Langmut Gottes (Apg. 17, 30. 14, 17. Röm. 3, 26). Noah ist der erste Mittler der heiligen Geschichte, ein Mittler des Trostes. Trost *(nechama)* ist eines der inhaltschweren Worte, in die sich alles von dem Gotte des Heils Erhoffte zusammenfaßt. Jahve als Erlöser seines Volkes heißt dessen Tröster Jes. 49, 13. 52, 9. Und der Knecht Jahve's, der Mittler der Erlösung, erklärt es für seinen Beruf, zu trösten alle Traurigen Jes. 61, 2. Noah ist ein Vorläufer dieses großen Trösters, bei welchem alle Mühseligen und Beladenen Ruhe finden für ihre Seelen.

Anm. Tröster מנחם ist ein altsynagogaler Messiasname (Schöttgen, *De Messia* p. 18). Auch Jesus selbst heißt παράκλητος (Tröster), denn indem er Joh. 14, 16 verheißt: er, der Vater, wird euch ἄλλον παράκλητον senden, sagt er ebendamit, daß auch er selbst παράκλητος ist.

§ 7. **Die Verheißung vom Völkersegen in dem Patriarchensamen.** In Gen. 9, 24—27 lesen wir, wie Noah im Geiste die sittlichen Grundcharaktere und demgemäß die Zukunft der drei von Canaan, Sem und Japhet stammenden Völkergruppen durchschaut und dem Canaan den Fluch der Knechtschaft, Japhet weithin reichende politische Macht und Sem centrale religiöse Bedeutung zuspricht, die auch Japhet zu ihm hinzieht: der Gott des Heils wird Sems Gott, Sem also für sich und die Völker Träger der Offenbarung dieses Gottes. Demgemäß ist es ein Semit, welchen Gott nach Noah mit der zweiten epochemachenden Mittlerschaft betraut. Abraham wird aus der Mitte der Völker heraus erkoren, Mittler der Heilsoffenbarung zu werden, und die Verheißung des Heils der gesamten Menschheit wird an ihn und seinen Samen als Mittel- und Ausgangspunkt geknüpft: „segnen sollen sich in dir und deinem Samen alle Völkersippen der Erde.“ Dreimal ergeht diese Verheißung an Abraham (12, 3. 18, 18. 22, 18) und je

einmal an Isaak und Jakob (26, 4. 28, 14), dreimal ונברכו lautend (12, 3. 18, 18. 28, 14), zweimal והתברכו (22, 18. 26, 4). Es ist fraglich, ob passivisch zu übersetzen ist: sie werden gesegnet werden, oder reflexiv: sie werden sich segnen. Das *Ni.* נברך kommt nur in dieser Verheißung vor, das *Hithpa.* התברך aber hat überall wo es vorkommt z. B. Jer. 4, 2 reflexiven Sinn. Dennoch übersetzt LXX (Apg. 3, 25. Gal. 3, 8) an allen fünf Stellen passivisch ἐνευλογηθήσονται. Da heilsbegieriges Verlangen nach Gottes Heilsordnung immer von wirklichem Erlangen begleitet ist, so bleibt der Sinn, mag man passivisch oder reflexiv übersetzen, wesentlich der gleiche: Die Verheißnng macht Abraham und seinen Samen zum Inhaber eines Gottessegens, welcher das Ziel des Verlangens und ebendamit auch Besitz aller Völker werden soll.[1] Same Abrahams ist Israel (Jes. 41, 8) als Segensmittlervolk (Jes. 19, 24. Sach. 8, 13), aber zu schließlichem Vollzuge kommt diese Segensmittlerschaft in Christus, dem einen Abrahamiden, in welchem der Same Abrahams seinem segensmittlerischen Berufe nach gipfelt.

Anm. Die Folgerung des Paulus aus dem Singular בזרעך Gal. 3, 16 hat zwar rabbinische Art[2], aber der Gedanke ist vollkommen richtig, daß der Singular ובזרעך dasjenige einschließt, was ein Plural geradezu ausschließen würde, dies nämlich, daß der den Segen vermittelnde Abrahamssame eine Einheit ist, welche schließlich in Einem sich concentrieren wird; denn זרע ist ebensowohl sagbar von Einem (Gen. 4, 25) als von vielen. Der Dichter des Ps. 72 geht in v. 16 von gleicher Gedankenvermittelung aus: die Verheißung vom Völkersegen wird sich erfüllen in dem König Messias, dessen Name ewig währt und sproßt. In diesem Einen kommt die Segensmittlerschaft des Volkes Abrahams zu gipfelhaftem Vollzug, jedoch ohne daß sie dann ein Ende hat, der von dem Einen erwirkte

---

1) Das Targum übersetzt: gesegnet sollen werden durch dich, durch deine Kinder vermöge deines und ihres Verdienstes (זכות). Die jüdische Lehre vom Verdienst der Werke wirft hier ihren Schatten in das Schriftverständnis.

2) Aehnlich die Mischna *Sanhedrin* IV, 5 wo zu דמי Gen. 4, 10 bemerkt wird: er sagt nicht דם אחיך, sondern דמי אחיך d. h. sein Blut und das Blut seines Nachkommen זרעותיו (Plural von זרע), vgl. Abr. Geigers Aufsatz: „זַרְעִיּוֹת, זַרְעָיָתָא, σπέρματα“ in DMZ 1858 S. 307—309.

und ausgehende Segen hat sich ja nicht ohne Mitwirkung Israels (der Apostel aus Israel) über die Völkerwelt ergossen. Aber seit der Eine erschienen, ist Israels Segensmittlerschaft dadurch bedingt, daß es vorerst selber sich von ihm segnen läßt, von ihm, dessen Segen allererst ihnen gilt, den „Kindern der Propheten und des Bundes“ (Apg. 3, 25 f.).

II. Die weissagenden Segenssprüche der sterbenden Patriarchen.

§ 8. **Der von Jakob erlistete Erstgeburtssegen.** *Appropinquante morte,* sagt Cicero, *anima multo est divinior.* Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß gerade durch die Todesumnachtung die intensivsten Effulgurationen des aus Gott stammenden Wesens des menschlichen Geistes hindurchzucken, und es steht in Zusammenhang mit dieser psychologischen Naturerscheinung, daß die Patriarchen in der Nähe ihres Todes zu Sehern werden und testamentarische Worte prophetischen Charakters über ihre Kinder aussprechen. Ihre Segnungen sind nicht bloß Anwünschungen, deren Wirkung mit der des erhörlichen Glaubensgebets zusammenfällt, sondern zugleich Weissagungen, die von gottgewirktem Einblick in das ratschlußmäßig Zukünftige ausgehen. Solcher Art ist der Erstgeburtssegen, den Isaak über seinen zweitgeborenen Sohn ausspricht, indem göttliche Fügung das, was sein natürlicher Wille beabsichtigte, vereitelt. Er erwächst aus den bereits ergangenen göttlichen Verheißungen, welche Isaak im Glauben (Hebr. 11, 20) erfaßt hat und im Geiste der Weissagung weiter entfaltet. Es sind vier Stücke, aus denen dieser Erstgeburtssegen 27, 27—29 besteht. Er verheißt dem, über den er ergeht 1) den Besitz des gottgesegneten Gefildes Canaans: „Siehe, meines Sohnes Duft gleicht dem Dufte eines Feldes, welches gesegnet Jahve. Und geben wird dir Gott vom Tau des Himmels und von den Fettgefilden der Erde und Korn und Most in Fülle.“ 2) die Dienstbarkeit der Völker und zwar ohne Beschränkung so allgemein, daß die Beschränkung auf die Völker Canaans, etwa

mit Einschluß der Nachbarländer, wider den Wortlaut ist: „Dienen sollen dir Völker und huldigen dir Nationen.“ 3) den Prinzipat über die Brüder d. i. die Stämme Israels und die blutsverwandten, aber außerhalb der Verheißungslinie stehenden Nachkommenschaften: „Sei ein Herr deinen Brüdern und huldigen sollen dir deiner Mutter Söhne.“ 4) eine so hohe heilsgeschichtliche Stellung, daß Segen und Fluch der Menschen durch das Verhältnis bedingt ist, welches sie zu dem Gesegneten einnehmen: „wer irgend dir flucht, sei verflucht; und wer irgend dich segnet, sei gesegnet!“ Als dann Esau bitterlich weinend auch um einen Segen bittet, hat er auch für diesen einige Verheißungen und zwar solche, welche in das reine Licht des Segens Jakobs eine durch die Erlistung verdiente Trübung bringen, aber zurücknehmen kann Isaak keine der auf Jakob gelegten Verheißungen, denn er weiß, daß Gott durch ihn geredet und daß er wider eignen Willen Gottes Werkzeug geworden. Es ist der Segen Abrahams, den Isaak als auf ihn übergegangenen auf Jakob legt, indem er ihm den Besitz Canaans (vgl. 12, 7) und siegreiche Macht (vgl. 22, 17) zuspricht; auch die Zusage: „Ich will segnen, die dich segnen; und den, der dich verwünscht, werd' ich verfluchen“ war schon an Abraham ergangen (12, 3). Segen und Fluch der Menschen soll durch das Verhältnis bedingt sein, welches sie zu dem Gottgesegneten einnehmen — eine Bestimmung, welche einen tiefinnerlichen sittlichen Grund haben muß, da der Gott der Offenbarung der Heilige ist, welcher als solcher weder parteiisch bevorzugt noch weltlichem Rangstolz Vorschub leistet. Wer die Patriarchen segnet, der bethätigt dadurch, wie beispielsweise die Segnung Abrams durch Melchisedek zeigt (14, 19 f.), seinen Glauben an den Gott, dessen Bekenner sie sind. Das Heil, welches dereinst in der Person Jesu des Christ vollendete geschichtliche Darstellung finden wird, hat jetzt nach Maßgabe der Stufe seiner Vorbereitung die Patriarchen, seine Ahnen, zu Inhabern und Trägern.

§ 9. **Die Designation Juda's zum Königs- und Messias-Stamme.** Nachdem die Dreizahl der Patriarchen sich von Jakob aus zur Zwölfzahl von Stammhäuptern erweitert hat,

entsteht die Frage, aus welchem der zwölf Stämme das verheißene Heil hervorgehen wird. Auf diese Frage antwortet Jakobs weissagender Segen c. 49. Ruben hat durch seine Blutschande mit Bilha das Erstgeburtsrecht verwirkt; auf Simeon und Levi kann es wegen ihres Frevels an den Sichemiten nicht übergehen. Deshalb überträgt Jakob angesichts seines nahen Todes das mit dem Erstgeburtsrecht verbundene doppelte Erbteil (die בְּכֹרָה in engerem erbrechtlichem Sinne Dt. 21, 17) auf Joseph, seinen Liebling, den Prinzipat aber und die heilsgeschichtliche Weltstellung auf seinen viertältesten Sohn Juda (1 Chr. 5, 1 f.). Diesem spricht er die Führerschaft der Stämme seines Volkes zu als ein durch siegreichen Löwenmut bewährtes Vorrecht, bis mit dem Kommen nach Silo seine Stammherrschaft sich zur Weltherrschaft erweitert:

8 Juda dich, dich werden preisen deine Brüder!
Deine Hand ist am Nacken deiner Feinde,
Es huldigen dir die Söhne deines Vaters.
9 Ein junger Löwe ist Juda,
Vom Raube, mein Sohn, bist du emporgestiegen —
Er streckt sich hin, lagert wie ein Löwe und wie eine Löwin;
Wer mag ihn aufreizen!
10 Nicht weichen wird das Scepter von Juda
Und der Führerstab von zwischen seinen Füßen,
Bis daß er nach Silo kommt
Und ihm wird der Gehorsam der Völker.

Wir fassen יָבֹא שִׁילֹה in dem Sinne, den es anderwärts hat; בוא שִׁלֹה bedeutet nach Silo kommen Jos. 18, 9. 1 S. 4, 12 wie הביא שלה nach Silo bringen Richt. 21, 12. 1 S. 1, 24; auch nach הלך und שלח ist שלה Angabe des Ortes wohin. Daß שילה nicht Personname ist, geht auch daraus hervor, daß v. 11. 12 Juda Subj. ist, welcher, nachdem er ausgekämpft, in wohlhäbigem glückseligem Frieden sich eines mit Wein und Milch reichgesegneten Landes erfreut, so daß also Juda auch v. 10 Subjekt sein muß ohne Zwischeneintritt eines andern. Und was Jakob Juda verheißt, hat sich auch so verwirklicht. Denn als Israel, voran der Stamm Juda, in Silo zwischen Sichem und Bethel und also im Herzen Canaans das Stiftszelt aufschlug, da war, wie Jos. 18, 1 sagt, das Land bezwungen vor ihnen

her: die Eroberung hatte einen Fortschritt gemacht, welcher bei fortdauernder gleicher Energie die Bürgschaft der Beendigung in sich trug. Weiterhin aber ist Juda wirklich der Königsstamm Israels geworden, welcher in David-Salomo nicht über die Stämme Israels allein, sondern auch über die Nachbarvölker gebot. Die Schwächungen und Durchbrechungen, welche die Macht und Stetigkeit des Königtums Juda's erlitten hat, sind für den Weissagenden verschwindende Momente. Da aber die chaldäische Katastrophe dem davidischen Königtum ein Ende machte und dieses nach dem Exil in Serubabel nur schattenhaft und auf kurze Zeit wiedererstand, so würde der Erfüllung des Segens über Juda allerdings die Krone fehlen, wenn nicht der Gottgesalbte, welchem der HErr Ps. 2, 8 die Heiden zum Erbe und der Welt Enden zum Eigentum giebt, aus Juda erstanden wäre. Aber es liegt zu Tage, sagt der Hebräerbrief 7, 14, daß aus Juda unser Herr entsprossen ist, und die Apokalypse, indem sie ihn 5, 5 den Löwen aus dem Stamme Juda nennt, weist in diesen Segen Jakobs zurück. Der Spruch über Juda bleibt also, auch wenn man שילה als Ortsnamen faßt, messianisch. Indem Jakob den Stamm Juda zum Königsstamm Israels ernennt, ist die Vorgeschichte des Messias so weit vorgeschritten, daß nun Juda zur Stätte der Erscheinung des Künftigen erkoren ist.

Anm. 1. Wenn man שילה geographisch versteht, kommt neben obiger Uebersetzung nur noch die von Hitzig vorgezogene in Betracht: so lange man nach Silo kommt d. h. von dem Standpunkte des Sprechers, der, wie dabei angenommen wird, eine andere Centralcultusstätte nicht kennt: auf immer. Aber diese Annahme ist geschichtswidrig (Ps. 78, 60 ff.), die Verallgemeinerung des Subjekts von יבא störend, die Erklärung des עד כי durch „so lange als" (= עד אשר) gegen den herrschenden Sprachgebrauch, welcher עד כי nur in der Bed. *donec* oder *adeo ut* kennt (26, 13. 2 S. 23, 10. 2 Chr. 26, 15) und dieser Umweg, um zu dem „auf immer" zu gelangen, unnötig, da „bis daß" häufig z. B. 28, 15 einen Höhe- und Zielpunkt bezeichnet, über welchen hinaus das Ausgesagte nicht aufhört, sondern sich fortsetzt oder sogar, wie in dem vorliegenden Fall, sich steigert. Ueberraschend ist es, daß keiner der alten Uebersetzer und Ausleger bei שילה an die Stadt Silo

gedacht hat. Erst seit Herder nach dem Vorgange W. G. Tellers (1766) ist diese Deutung des Worts in Umlauf gekommen. Aber ebenso verhält es sich ja beispielsweise mit Lemechs Schwertlied 4, 23 f., diesem blasphemen Lobpreis der eisernen Waffe, dessen Sinn auch erst von Herder und Hamann durchschaut worden ist.

Anm. 2. Die alten Uebersetzer gehen von der Lesart שלה (ohne י wie im samarit. Pentateuch) aus, fassen dieses שלה im Sinne von שֶׁלּוֹ und verstehen das entweder sachlich: bis daß komme was ihm (dem Juda) gebührt τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ (LXX, Theod.), näml. die Weltherrschaft, oder persönlich: bis daß komme (der), welchem es (das Scepter oder die Herrschaft) gebührt ᾧ ἀπόκειται (Aq. Symm. Onk. Trg. jer. II. Syr.); vielleicht geht schon Ezechiel 21, 32 von dieser Deutung des שלה aus, indem er den künftigen idealen König אשר לו המשפט (LXX ohne המשפט: ᾧ καθήκει) nennt. Aber daß dieser in das Wort hineingelegte Sinn der ursprünglich beabsichtigte sei, hat gegen sich: 1) daß ש = אשר dem althebräischen Prosastil fremd ist und daß es dafür im Pentateuch nur zwei unsichere Belege giebt: die Partikelgruppe בְּשַׁגַּם Gen. 6, 3 (wenn diese Lesart der herrschenden בְּשַׁגָּם vorzuziehen ist) und den Levitennamen מִישָׁאֵל Ex. 6, 22 (wenn dieses als Synonym von מִיכָאֵל „wer ist was Gott“ bedeutet; 2) daß zwar einmal die Schreibung בֹּה für בּוֹ vorkommt Jer. 17, 24., לֹה aber für לוֹ niemals. Uebrigens schließt die masoretische Lesart שִׁילֹה die Auffassung des ש = אשר aus; auch im Talmud *Sanhedrin* 98b wird so gelesen, denn die Schüler des Rabbi Schila (שילא) bemerken dort zu Ehren ihres Lehrers, daß der ähnlich lautende Name שילה Name des Messias sei; wie sie ihn deuteten, muß dahingestellt bleiben.[1] Es ist ein Beweis für die Macht der Mode auch in der Exegese, daß mehrere der neuesten Ausleger das שלה = שֶׁלּוֹ, welches bisher nur als historisch bemerkenswert galt, wiederaufgenommen haben. Driver (Oxford) und Briggs (New-York) erklären nach LXX: bis das Seinige (das Juda Gebührende) kommen wird; v. Orelli: bis daß er (Juda) in das Seinige (sein Erbland) kommen wird (eine bisher noch von niemand aufgestellte Erklärung, bei welcher שֶׁלֹּה = אֶל־אֲשֶׁר־לוֹ); Wellhausen, mit Streichung des ולו übersetzend: bis daß komme der, welchem der Gehorsam des Volkes gebührt. Stade (Gesch. I, 160) über-

---

1) s. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge 1888 S. 37. Als Mannsname kommt שילו in dem talmudischen Sprichwort vor: שילו חטא ויוחנא משתלמא Schilo hat gesündigt und Jochana muß dafür büßen.

bietet Wellhausen noch, indem er den ganzen v. 10 als nachexilischen Zusatz ausmerzt; Kautzsch-Socin übersetzen zwar ולו, lassen aber unter dem Eindruck dieses modernen Wirrwarrs שילה als unübersetzbar unübersetzt. So geht es: das Beste und Wahrste hat das Geschick, nach und nach zu veralten und man hastet nach Neuem, bis auch dieses veraltet ist und man zu dem Alten zurückkehrt. Das Alte, was sich immer wieder aufdrängen wird, ist im vorliegenden Falle die Auffassung des יבא שילה in dem Jos. 18, 9 und anderwärts vorkommendem geographischen Sinne. Der Ortsname (שילה שילו), defectiv geschrieben שִׁלֹה (שִׁלֹו), ist von שלה שול schlaff herabhangen, ausgespannt s., ausruhen gebildet und also (wie das Gentilicium שִׁילֹנִי zeigt) aus שִׁילֹן abgestumpft; er bedeutet Ausspannung *relaxatio*, Erholung, Ruhe — gewiß ein passender und sich empfehlender Ortsname. Die Form hat den Charakter eines Eigennamens, wie der Mannsname שְׁלֹמֹה und der Ortsname גִּלֹה Jos. 15, 51; auch אֲבַדֹּה Spr. 27, 20 ist eigennamenartige Bezeichnung des Hades, weshalb sich nicht mit Kurtz appellativisch übersetzen läßt: bis daß er (Juda) zur Ruhe kommt. Eher ließe sich שִׁילֹה als Personname wie שְׁלֹמֹה fassen, so daß der Messias als die leibhaftige שַׁלְוָה (Ps. 122, 7), als der in sich selbst Ruhevolle und von sich aus Ruheschaffende so genannt sein würde. Das empfiehlt sich nicht wenig, und man könnte die Weissagung als Weissagung auf Salomo (wie der samaritanische Uebersetzer des Pentateuchs ins Arabische) und über Salomo hinaus auf dessen Gegenbild fassen. Aber v. 11. 12 widerstrebt; denn da ist Juda Subjekt, die Bilder gehen auf den nach Silo gekommenen und vom Kampfe in Frieden ausruhenden Stamm, nicht auf die Person eines einzelnen Friedefürsten.

Anm. 3. Mit der Schilo-Weissagung hat die Polemik gegen das Judentum, besonders im Munde der Missionare, einen traditionellen Mißbrauch getrieben, welcher bis auf Justins Dialog mit Tryphon zurückgeht. Man betrachtet nach dieser Weissagung die Unterwerfung des jüdischen Volkes unter heidnische Botmäßigkeit als ein Vorzeichen des Kommens des Messias und zieht daraus den Schluß, daß, da jetzt das Volk אין מלך ואין שר (Hos. 3, 4) sich im Exil befindet, der Messias längst gekommen sein müsse. Diese Deutung der Weissagung ist schon deshalb unzulässig, weil die Voraussage einstigen Herrschaftsverlusts Juda's in dessen Segen eine durch nichts motivierte Trübung bringen würde. Isaak Troki in seinem חזוק אמונה I, 14 ist in vollem Rechte, indem er diese Deutung mit ihrer Folgerung bekämpft; er hat recht, daß עד כי nicht besagt, daß, wenn der

angegebene Wendepunkt gekommen, Juda der Herrschaft verlustig gegangen sein wird, sondern daß dann Juda's Herrschaft sich zur Weltherrschaft erweitern wird (das sogenannte עד ויעד בכלל, s. Levy, Neuhebr. WB III, 619b), und auch darin, daß diese Deutung mit dem christlichen Glauben selbst in Widerspruch steht, da ja Jesus aus Juda entsprossen ist und König der Juden heißt und also auch, nachdem er gekommen, das Scepter beim Stamme Juda bleibt. Wir stimmen ihm nicht darin bei, daß er מחקק persönlich wie Dt. 33, 21 von Gesetzgebern, Handhabern des Gesetzes, Volksobern faßt, was die Fassung des מבין רגליו in dem garstigen Sinne von Dt. 28, 57 mit sich bringt, und nicht darin, daß er שילה mit שִׁלְיָה ebendieser Stelle des Deuteronomiums combiniert und nach dem Onkelos-Targum zu d. St. (זְעֵר בְּנָהָא) von dem jüngsten d. i. endzeitigen Sohne Juda's versteht, während שליה vielmehr die auch durch Mischna Talmud Syr. gesicherte Bedeutung Nachgeburt *(secundinae)* hat. Aber in der Hauptsache hat er recht, daß nach der Schilo-Weissagung durch den Messias das Reich Gottes von Juda aus alle Reiche dieser Welt überwinden wird, daß also die Herrschaft Juda's ohne Abbruch sich in ihm zur Weltherrschaft erweitert.

Anm. 4. Kurtz lehnt die persönliche Fassung des שילה deshalb ab, weil die Verheißung eines Königs und zwar eines weltbeherrschenden Königs, also des Messias, hier am Ende der patriarchalischen Zeit ein Anachronismus sei. Und in der That, obwohl neben der Verheißung vom Völkersegen im Patriarchensamen die Verheißung nebenhergeht, daß die Patriarchen Stammväter vieler Völker und Könige von Völkern werden sollen (17, 6. 16. 35, 11), so sind doch die Vorbedingungen für das Zukunftsbild eines Königs Israels jetzt noch nicht vorhanden: die Stämme Israels sind nur erst ein werdendes Volk, das theokratische Verhältnis Gottes beginnt erst mit der Gesetzgebung und noch ist das Patriarchenhaus nicht in Kriege verwickelt, welche zu dem Verlangen nach einheitlicher Leitung drängen. Zwar lautet die Verheißung an Juda königlich; denn שבט ist das übliche Würdezeichen des Königs. Aber sie geht noch nicht auf eine Person, sondern auf den Stamm, freilich so, daß vom Standpunkt der weiteren Entwickelung und zumal der Erfüllung Einer ihr Ziel ist. Wie im Protevangelium הוא die Menschheit ist und Einer das Centrum, wie in der Verheißung vom Völkersegen בזרעך das Patriarchengeschlecht ist und Einer das Centrum, so ist hier יהודה der Stamm und Einer das Centrum. Wenn man die Schilo-Weissagung mit dem Protevangelium vergleicht, so scheint sie eher ein Rückschritt

als Fortschritt zu sein, aber nur scheinbar. Auf Sieg über das Böse lautete die Heilsverkündigung in ihrem Anfang, und dieser Anfang ist der triebkräftige Keim der folgenden Entwickelung bis an das äußerste Ende. Segen der Völker ist der Inhalt der Heilsverkündigung auf ihrer zweiten Stufe — die Entwickelung rückt von da aus vorwärts, aber von dem im Anfang gesetzten allumfassenden Ideal sich entfernend, wie die Pflanze, ehe sie zu dem Höhepunkt der im Keime präformierten Frucht gelangt, in Wurzel, Stamm und Zweige auseinandergeht. Die Nationalisierung der Heilsverkündigung ist die Wurzel, durch die sie sich befestigt, und der Stamm, welcher die Frucht zu tragen bestimmt ist. Mit dem Segensspruch über Juda beginnt diese Nationalisierung, nachdem sie sich schon durch die Verheißung vom Völkersegen im Patriarchensamen vorbereitet hat.

III. Die Weissagungen der mosaischen Zeit vom künftigen Heil.

§ 10. **Die Verheißung eines Propheten nach und gleich Mose.** Der künftige Heilsmittler erscheint weiterhin als König, der als Erkorener Jahve's über Israel und von da aus über die Völker herrscht; die Schilo-Weissagung ist wie der Rahmen, den das spätere messianische Königsbild ausfüllt. Aber ehe uns eine eigentlich messianische Weissagung begegnet, ergeht auf besonderen Anlaß ohne Zusammenhang mit der Aussicht auf einen idealen König die Verheißung eines Propheten gleich Mose. Als das Volk bei der sinaitischen Gesetzgebung die Stimme Jahve's in ihrer schrecklichen Unmittelbarkeit nicht zu ertragen vermochte und demzufolge Mose im das Mittel treten mußte (Dt. 5, 23—28 vgl. Ex. 20, 19), da verhieß Jahve dem Volke auch für die Zukunft einen aus dessen Mitte zu erweckenden Propheten gleich Mose und forderte in Voraus für denselben unbedingten Gehorsam (Dt. 18, 15—19), ein Nachtrag zur Geschichte der Gesetzgebung (einzuschalten nach Dt. 5, 28), sich anschließend an das Verbot, sich götzendienerischer Wahrsagemittel zu bedienen 18, 9—14, und auslaufend in Angabe des den wahren Propheten von dem falschen unterscheidenden Kennzeichens 18, 20 ff. Um sich durch diesen Zusammenhang, in welchem die Weissagung von dem Propheten gleich Mose steht, nicht gegen die einzelpersönliche Fassung des verheißenen Propheten einnehmen zu lassen, erwäge man: 1) Mose ist nach der Anschauung der Thora der Prophet ohne Gleichen. Das wahre Wesen seiner heilsgeschichtlichen Persönlichkeit geht in seinem prophetischen Berufe auf, von welchem der gesetz-

geberische nirgends als ein besonderer unterschieden wird. Darum wird Num. 12, 6—8 die einzigartig nahe Verkehrsweise Gottes mit diesem seinem Knechte an Gottes sonstigen Verkehrsweisen mit den Propheten gemessen und er heißt als der Unvergleichliche seinem eigentlichen Amtsnamen nach נביא Dt. 34, 10 (vgl. Hos. 12, 14). 2) Mose ist nach der in der Thora vorliegenden Geschichte nicht der einzige Prophet seiner Zeit. Auch seine Schwester Mirjam führt den Beinamen נביאה Ex. 15, 20; Mirjam und Ahron sind sich bewußt, daß Gott auch durch sie wie durch Mose rede Num. 12, 2; die siebzig Aeltesten, welche Mose sich beiordnet, bekommen Anteil an dem Geiste Gottes, der auf ihm ruht, und beginnen zu weissagen, und die prophetische Begeisterung ergreift auch andere im Volke Num. 11, 24—29 — es gab auch außer Mose damals Propheten, und die Thora setzt voraus, daß es deren immer gegeben und geben werde (Dt. 13, 1 ff.). Wenn also 18, 15 mit Rückblick vom 40. Jahre auf das 1. Jahr verheißen wird: „Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern gleich mir (כָּמֹנִי) wird dir Jahve dein Gott erstehen lassen, auf den sollt ihr hören“ und 18, 18: „Einen Propheten werde ich ihnen erstehen lassen, aus der Mitte ihrer Brüder gleich dir (כָּמוֹךָ)“, so wird die Pointe der Verheißung in dem כמני und כמוך liegen. Der Sinn wird nicht sein, daß Gott je und je (Rosenmüller: *semper per futura tempora*) dem Volke einen Propheten erwecken werde, der wie Mose sein Organ sei; gerade die Hervorhebung der Continuität fehlt, das *Impf.* יקים (אקים) ist kein ausreichender Ausdruck des „je und je“. Auch kann נביא nicht mehrheitlich gemeint sein, denn der Singular wird durchweg festgehalten, ohne mit dem Plural zu wechseln. Die Verheißung lautet auf einen bestimmten Propheten, sie lautet einzelpersönlich, und die Geschichte der Folgezeit bestätigt, daß das charakteristische Merkmal des Einen im Unterschiede von den vielen, welche das Schlußstück 18, 20 ff. voraussetzt, in dem כמני und כמוך liegt. Denn alle auf Mose gefolgten Propheten sind nicht Mittler einer solchen Gottesoffenbarung wie die sinaitische, sondern diejenige Gottesoffenbarung, welche der sinaitischen gleichen wird, liegt für alle im Bereiche der Zu-

kunft und ihre Aufgabe besteht darin, den Geist der sinaitischen Gottesoffenbarung zu vertreten und dadurch jene künftige Gottesoffenbarung vorzubereiten, deren Mittler der geweissagte Prophet gleich Mose sein wird. Nur so gefaßt ist Dt. 18, 15—19 ein berechtigter Bestandteil der in geschichtlicher Folge von uns zu besprechenden Weissagungsworte. Wenn die Verheißung nur auf Fortdauer prophetischer Vermittelung im allgemeinen ginge, so wäre sie ohne christologische Bedeutung; denn sie enthielte keinen Hinweis darauf, daß das nachmosaische Prophetentum in Einem gipfeln werde, welcher größer sein werde als die vorausgegangenen alle. Aber der angeführte Singular zeigt, daß nicht eine successive Prophetenschaft gemeint ist, sondern ein Prophet, welcher vor dem Geiste des Redenden steht, und, wie כמני und כמוך fordert, ein solcher, welcher nicht bloß Fortsetzung, sondern Antitypus der Offenbarungsmittlerschaft Mose's ist. Daß die Zukunft keine prophetenlose sein werde, wird in der Thora vorausgesetzt und nicht besonders verheißen, aber verheißen wird, daß unter diesen Propheten ein anderer Mose sein werde. Ob dieser andere Mose in näherer oder fernerer Zukunft zu erhoffen sei, bleibt unbestimmt. Die Weissagung rückt Entlegenes nahe aneinander und fliegt hinweg über die zwischen Jetzt und Dereinst liegende vielleicht mehr als jahrtausendjährige Zeitkluft.

Anm. 1. Unsere Erklärung der Stelle giebt den Eindruck wieder, den sie auf uns macht, aber wir sind nicht so vermessen, den Wahrscheinlichkeitsgründen dafür zwingende Beweiskraft zuzuschreiben. Der Eindruck, den sie auf Ausleger wie Hävernick, Hofmann, Gust. Baur, Ed. König, v. Orelli, Dillmann u. a. macht, ist ein entgegengesetzter. Diese Ausleger bestreiten die Beziehung auf einen einzelnen bestimmten Propheten und finden nur den Gedanken ausgedrückt, daß Gott seinem Volke, so oft es eines Vermittlers göttlicher Offenbarung bedürfe, einen solchen Vermittler, wie es jetzt an Mose hat, erstehen lassen werde. Mit נביא כמני sei nicht ein mit Mose auf gleicher Höhe stehender Prophet gemeint, es bedeute nur einen, der als Organ Gottes ihm gleich sei, indem hier nicht wie Dt. 34, 10 Mose und die andern Propheten einander entgegengehalten, sondern Mose und die Propheten seines Gleichen als Organe Gottes den heidnischen Wahrsagern entgegengesetzt werden. Der Singular, sagt Hofmann (Schriftbeweis[2] II, 1

S. 138—142), ist freilich nicht collektiv, sondern in Bezug auf den einzelnen Fall gemeint, wo das Volk eines Mittlers göttlicher Offenbarung bedürfen wird. Ebenderselbe nimmt כמני (כמיך) mit dem dabei stehenden מקרבך מאחיך (מקרב אחיהם) zusammen: einen Propheten der wie Mose ihr Volksgenosse ist, was ansprechend, da die Warnung vor den Wahrsagern der Heiden vorausgeht. Bei den jüdischen Auslegern überwiegt die Beziehung der Verheißung auf die nachmosaische Prophetenschaft insgemein. Aber Abenezra schwankt und hält es für möglich, daß Josua gemeint sei. Das war auch die Ansicht eines Teils der Samaritaner (s. das Citat aus Photios bei Lightfoot zu Joh. 4, 19) und so wird die Stelle in der apokryphischen *Assumptio Mosis* I, 5—7 verwendet. Im Jalkut ist auch die Ansicht vertreten, daß Jeremia der Verheißene sei.

Anm. 2. Ein schwer in die Wagschale fallender Gegengrund gegen die einzelpersönliche eschatologische Fassung des נביא ist dies, daß wir innerhalb der kanonischen Schriften des A. T. nirgends ein Echo dieser Verheißung vernehmen. Indes, wenn in der vorchristlichen und apostolischen Zeit jene Fassung ansehnlich vertreten ist, so muß sie doch eine, wir wissen nicht wie weit, zurückreichende Ueberlieferung für sich gehabt haben. Bei den Samaritanern, deren Kanon ausschließlich in den 5 Bb. Mose's besteht, galt Dt. 18, 15. 18 als die einzige eigentlich messianische Weissagung; das Wort des samaritischen Weibes Joh. 4, 25: „Ich weiß daß Messias kommt; wenn der kommen wird, wird er uns alles verkündigen" zeigt, daß der Messias als Offenbarungsmittler vorgestellt wurde. Ein Samaritaner, Namens Dositheus (s. über ihn Uhlhorn in der RE III, 683), der sich für den Messias ausgab, behauptete ebendeshalb der in Dt. c. 18 verheißene Prophet zu sein. Aber auch in der neutestamentlichen Schrift gilt diese Stelle als ein *locus illustris* eschatologischen Sinnes, als eine in Jesus Christ zur Verwirklichung gekommene Weissagung. In der von Petrus in der Salomo-Halle gehaltenen Rede wird der von Mose geweissagte Prophet den seit Samuel auf sein Kommen vorbereitenden Propheten entgegengehalten Apg. 3, 22—24. Und den auf Christus zielenden Sinn der Stelle voraussetzend hebt Stephanus Dt. 18, 15 als eins der bedeutsamsten Worte Mose's hervor Apg. 7, 37. Wenn Joh. 1, 45 Philippus zu Nathanael sagt: Wir haben den gefunden, von dem Moses im Gesetze geschrieben hat, so liegt da, wie auch Joh. 5, 46, doch nichts näher, als an diese Weissagung des künftigen Propheten zu denken. Daß diese Deutung der Stelle keine vereinzelte war, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit daraus folgern, daß auch die Volkserwartung zur

Zeit Jesu auf einen großen Propheten gerichtet war, welcher ὁ προφήτης schlechthin genannt wird Joh. 6, 14. Wie aber dieser Prophet sich zum Messias verhalte, darüber war man unklar. Dae Volk unterschied beide Joh. 1, 19—21. 7, 40—42, obgleich in dem Angesichte Jesu Christi ihm die Ahnung von der Einheit des Propheten und des Messias aufging Matth. 21, 9—11.

§ 11. **Die Weissagung Bileams von dem Stern und Scepter aus Israel.** Was die grandiose Parasche (Perikope) Balak im 4. Buche des Pentateuchs (22, 2 und weiter) erzählt, daß der Moabiterkönig Balak, als die Reiche Sihons und Ogs der Waffengewalt Israels erlegen waren, den berühmten Zauberer Bileam aus Petôr (nordostwärts von Aleppo) holen ließ, damit er den Bannfluch über das so siegreich vordringende Volk ausspreche, daß er aber, vom Geiste Jahve's überwältigt, trotz aller Gegenanstrengungen Balaks Israel segnete und dessen glorreiche Zukunft weissagte: das ist ein Ereignis, welches auch außerhalb jener Parasche als ein integrierender Bestandteil der Wunder des Auszugs gefeiert wird Dt. 23, 5 f. Jos. 24, 9 f. Mi. 6, 5. Neh. 13. 2. Daß die Erzählung, wie sie vorliegt, aus mehreren deutlich unterscheidbaren Quellen zusammengefügt und das Geschichtliche, so wie es in der Sage fortlebte, nicht ohne schriftstellerische Mitwirkung reproduciert ist, räumen wir ein, aber ohne die Thatsache zu beanstanden, daß der heidnische Zauberer wider natürliche Neigung zum Propheten Jahve's ward und daß er einen Einblick in die Zukunft Israels empfing, dessen Tragweite nur an dem zweiten Teile des B. Sacharja und dem Buche Daniel seines Gleichen hat. Als Bileam in Moab und zwar in dem oberhalb des Arnon gelegenen Gebietsteile angelangt ist, welchen der nunmehr von Israel besiegte Sihon den Moabitern entrissen hatte, weist ihm König Balak dreimal einen Standort an, von wo aus er Israel in Sicht hat 22, 41. 23, 14. 23, 28. Er bringt großartige Opfer, um Jahve wo möglich willfährig zu stimmen, aber Bileam muß trotz dessen segnen statt fluchen — so in drei Weissagungssprüchen, welche sich an die drei Aufstellungen anschließen 23, 7—10. 18—24. 24, 3—9. Schließlich ergiebt er sich willig, auf Zeichen schon verzichtend, in den nun erkannten unabänder-

lichen Willen Gottes und enthüllt dem Könige, sich verabschiedend, noch in vier Weissagungssprüchen die Zukunft: 24, 15—19 (von dem großen Könige aus Israel); 24, 20 (Untergang Amaleks); 24, 21 f. (Wegführung der Keniter durch Assur) und 24, 23 f. (Untergang der Weltmacht aus Westen, vgl. zu צים מיד כתים 1 Macc. 1, 1. 8, 5. Dan. 11, 30), Es ist für den politischen Grundzug der älteren Messiasverkündigung charakteristisch, daß wir die erste Weissagung dieser Art innerhalb des alttestamentlichen Geschichtsverlaufs aus dem Munde eines heidnischen Sehers vernehmen — das vierte der sieben משלים Bileams, eingeleitet durch v. 14 (So werde ich denn nun gehen zu meinem Volke, wohlan laß dich gemahnen dessen, was dieses Volk deinem Volke thun wird in der Folge der Tage), lautet:

15 Spruch Bileams des Sohns Beôrs
Und Spruch des Mannes aufgestochenen Auges.
16 Spruch des Vernehmers göttlicher Worte
Und Wissenden Wissen des Höchsten,
Der Gesichte des Allmächtigen schauet,
Hingesunken und die Augen entschleiert.
17 Ich sehe ihn, doch nicht jetzt;
Ich erblicke ihn, doch nicht nahe.
Es tritt hervor ein Stern aus Jakob
Und ersteht ein Scepter aus Israel,
Und zerschellt die Flanken Moabs
Und reißt zu Boden alle Söhne Scheth's.[1]
Und Edom wird Eroberung,
Ja Eroberung wird Seïr, seine Feinde,
Und Israel behält den Sieg.

---

1) So übersetzen wir mit LXX Hier., aber ohne zu verstehen, wer oder was mit Scheth (שֵׁת) gemeint ist. Jeremia setzt 48, 45 בני שת in בני שאון „Söhne des Kriegsgetümmels" um, vielleicht שֵׁת im Sinne von שֵׁאת Thren. 3, 47 (von שאה dröhnen, wüste lärmen). Zur Wahl steht auch die Lesart שֵׂת = שְׂאֵת Erhebung, Stolz, welche trefflich paßt; denn Charakterzug Moabs ist der Hochmut wie Edoms die Erbfeindschaft, wonach bei Zunz übersetzt ist: alle Söhne des Geprahles. Dem Pilpel קרקר ist durch die nachbiblische Literatur (s. Levy, Neuhebr. WB IV, 391) die Bed. einreißen, herabreißen gesichert, und das kann auch von Personen als Objekt ebenso wohl gesagt werden als הפך Spr. 2, 7 und הרס Ex. 15, 7. Ps. 28, 5. Jer. 42, 10.

19 Und er herrscht von Jakob aus
Und vertilgt das Entronnene aus (feindlichen) Städten.[1]

Hier zuerst personificiert sich der Gegenstand der alttestamentlichen Hoffnung; denn Stern und Scepter sind Bilder eines Herrschers, der wie ein Stern aus Israel in die Erscheinung tritt, eines Herrschers irdischer Abkunft und himmlischen Glanzes. Vor dem Auge des Sehers steht ein in ferner Zukunft zu erwartender König, welcher Moab und Edom unterwirft und Israel zu einem sieghaften mächtigen Volke macht. Was die drei letzten Weissagungssprüche über Amalek, Kain (Keniter) und die Weltmächte des Ostens (Assur) und Westens (Schiffe von Seiten der Kittäer) sagen, bleibt außer Beziehung zu diesem König: es wird nicht gesagt, daß der Untergang dieser Völker und Reiche durch ihn vermittelt sein werde. Da ihm ausdrücklich nur die Unterwerfung der Moabiter und Edomiter zugesprochen wird, so erhebt sich das Geweissagte nicht über das von Saul (1 S. 14, 47) und noch nachhaltiger von David (2 S. c. 8) Geleistete. Indes war die Unterwerfung durch David doch nur eine zeitweilige, weshalb Jeremia in c. 48. 49 Bileams Weissagungsworte über Moab und Edom wiederaufnimmt und sie in die Zukunft verlegt. Und was v. 19 sagt lautet unbestimmt und wird in den messianischen Wiederklängen Ps. 72, 8. Sach. 9, 10 in unbeschränktem Sinne verstanden. Um aber diese Weissagung als neutestamentlicher Erfüllung gewärtig zu begreifen, muß man ihren Kern herausschälen, welcher darin besteht, daß der Messias die Welt durch die Macht des Geistes unterwerfen und die Widerstrebenden züchtigend niederzwingen wird — auch so verstanden gehört die schließliche Erfüllung des Geweissagten noch der Zukunft an. Ueberall aber wo ein Reich wie das alte römische Weltreich seine Nationalgötter aufgiebt und dem Gotte sich beugt, der in Christo sich geoffenbart hat, feiert das Christentum einen Sieg über die Welt, und wenn diese einst ganz zu den Füßen des HErrn und des zu seiner Rechten thronenden Christus liegen wird, dann wird das Herrschen des Messias aus Jakob und sein Strafvollzug an

1) Wie in 24, 9^{b} sich Gen. 27, 29 und in 23, 24. 24, 9^{a}. Gen. 49, 9 wiederholt, so erinnert hier 19^{b} an Gen. 22, 17^{b}.

den ihn Bekämpfenden schließlich erfüllt sein, geistlich, aber doch nicht bloß innerlich, auch äußerlich, aber nicht militärisch.

Anm. Auch im N. T. ist der Stern messianisches Emblem und Attribut. „Wir haben seinen Stern gesehen" sagen Matth. 2, 2 die morgenländischen Magier, und er selbst nennt sich Apoc. 22, 16 den „strahlenden Morgenstern". Rabbi Akiba nannte jenen Simeon, der sich an die Spitze dér nationalen Erhebung unter Hadrian stellte, mit Bezug auf Num. 24, 17 als den König Messias den Sternen-Sohn (בר כוכבא). Dagegen geht was Apoc. 12, 5 von dem aus Israel geborenen Messias mit dem Eisenscepter sagt nicht unmittelbar auf Num. 24, 17 sondern auf Ps. 2, 8 f. zurück.

§ 12. **Gang und Ziel der Heilsgeschichte nach Mose's großem Gedenklied.** Die zwei pentateuchischen Cantica Ex. 15 und Dt. 32 stehen jedes in seiner Weise in naher Beziehung zu der weiteren Gestaltung der Heilsverkündigung. Wenn Bileam, ehe der ideale menschliche König Israels vor sein Geistesauge tritt, Gott selbst als König dieses Volkes feiert Num. 23, 21^{b}. 24, 7^{b}, so geschieht dies auf Grund des von der sinaitischen Gesetzgebung datierenden theokratischen Verhältnisses, denn da wurde Jahve, wie Dt. 33, 5 vom Standpunkt des 40. Jahres des Auszugs gesagt wird, König in Jeschurun, und der im Auszugsjahre nach der Rettung durchs Schilfmeer erklungene Hymnus schließt mit den als ein Grundbestandteil des im Munde der nachmosaischen Gemeinde erweiterten Liedes anzusehenden Worten (Ex. 15, 18): „Jahve wird König sein immer und ewig". Dieses Königtum Jahve's ist die Voraussetzung des messianischen Königtums, die Basis des Königtums der Verheißung. Und Mose's testamentarisches Lied, obgleich es nur von dem Gotte des Heils und nicht von dem Mittler des Heils redet, ist doch wie eine Karte der Wege Gottes, ein Grundriß der Stationen der Heilsgeschichte, in welchen die späteren Aufschlüsse über die menschliche Vermittelung des Heils eingetragen werden. Himmel und Erde zu Zeugen seiner Verkündigung nehmend stellt sich der Dichter und Seher mitten in die Zeit, wo Israel, von Jahve seinem Erzeuger wie auf Adlersflügeln durch die Wüste nach dem von Milch und Honig überströmenden Lande getragen und dort mit der reichsten Fülle

leiblicher Güter gesegnet, in fleischlichem Uebermut und schnödem Undank seinem Gott und Vater mit Abfall zu den Götzen der Heiden lohnt. In dieser Zeit soll ihm dies Lied das Wort Jahve's verkündigen; das ויאמר v. 20 leitet die göttliche Rede ein, zu welcher es da den Zeugenmund aufthun soll: Israel wird um seines Abfalls willen durch Gottes Zorngerichte bis an den Rand der Vernichtung gebracht, aber — das ist nun der mitten in der Strafdrohung knospende Trost — die Ehre Jahve's gegenüber Israels Feinden läßt die Strafe nicht bis zu gänzlichem Untergang fortgehen; er bedient sich der Heiden als Strafwerkzeug wider sein Volk, aber nachdem er sich an ihm als strengen Richter bewiesen und nachdem er die abtrünnige Masse hinweggetilgt, zeigt er sich als Erbarmer und Rächer seiner Knechte, und der Ausgang der Geschichte Israels ist zuletzt der, daß Gottes Volk, gesichtet und gesühnt, wieder sein Vaterland bewohnt und alle Völker mit ihm in den Lobpreis des durch Gericht und Gnade offenbar gewordenen Gottes einstimmen. Der Aufruf הרנינו גוים עמו läßt zweierlei Erklärungen zu: Brecht in Jubel aus, Völker, (brich in Jubel aus), sein Volk (ein Asyndeton, wie sofort in אדמתו עמו ein gleichartiges, obwohl weniger hartes, folgt) oder: Bejubelt ihr Völker sein Volk (הרנין mit Objectsaccusativ wie רַנֵּן Ps. 51, 16. 59, 17).[1] Der Gedanke bleibt der gleiche, denn der Jubel gilt beidemal dem Gotte, der in der Geschichte Israels sich als den Lebendigen und Heiligen erwiesen, der, nachdem er sein abtrünniges Volk gestraft, es nicht bis zum Aeußersten kommen läßt, sondern sich schließlich des ihm wieder dienenden erbarmt und das vergossene Blut seiner Knechte rächt. Es ist im Grunde ebenderselbe Schluß, wie der, in welchen c. 10 und 11 des Römerbriefs auslaufen: „Gott hat alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme“ — auch der Apostel zeigt dort, wie die Heilsgeschichte auf verschlungenen Wegen zu herrlichem Ziele gelangt und schließt mit hymnischem Lobpreis Gottes des Allerbarmers (11, 32 ff.). Die neuere Kritik

1) Auch die Targum schwanken: Onk. und Jer. I fassen הרנינו transitiv, Jer. II (wo קלסו קדמוהי עממיא, nicht עמא zu lesen) fassen עמו wie גוים vocativisch.

spricht zwar das große Lied Dt. 32 Mose ab, aber es enthält nichts, was nachmosaische Zeit verriete (denn אפאיהם 26ᵃ ist nicht von Exilierung, sondern Annullierung gemeint); und eine Fülle augenfälliger Berührungen mit dem Bundesbuch Ex. c. 19—24, mit dem Segen Mose's Dt. 33 und der Tefilla Mose's Ps. 90 verwehrt es uns, das Zeugnis Dt. 31, 22 für Selbsttäuschung oder tendentiöse Täuschung zu halten, und daß darin nicht mit einem einzigen Worte (denn יבוננהו 10ᵇ bedeutet nicht *erudivit eum*) der Gesetzgebung gedacht wird, begreift sich eher, wenn der Gesetzgeber selbst, dessen Dichtergabe durch solche hochdichterische Worte wie Ex. 17, 16. Num. 10, 35 f. verbürgt ist, als wenn ein sich in seine Seele versetzender späterer Dichter der Sprechende ist.[1]

Anm. 1. Gemäß seinem hohen Alter weist das Lied keinen strophischen Bau auf. In vier Bildern schildert es die Geschichte Israels bis zu deren Ausgang: erst Israels Schöpfung und gnadenreiche Bevorzugung v. 1—14; dann Israels Undank und Abfall v. 15—19; alsdann Gottes Strafgerichte v. 20—34 und schließlich, wenn Israels Fuß wankt und es dem Sturze nahe ist, die sich gegen seine und seines Gottes Feinde kehrende Rache und Vergeltung v. 35—43. Bedeutsam ist hier, daß das Volk, welches diese Rächung, Neubelebung, Heilung erfährt, עבדיו heißt v. 36ᵃ. 43ᵃ. In seinem Abfall ist es לא בניו מומם „nicht seine Kinder, sich selber eine Schande“ (5ᵃ vgl. Spr. 9, 7); die Wendung vom Zorn zur Gnade gilt dem aus seinem Abfall wiedergebrachten, nun nicht mehr fremden Göttern, sondern dem Gotte, den es vergessen hatte (v. 15—18), dienenden Volke.

Anm. 2. Daß Israel die Heiden zu gemeinschaftlicher Verehrung seines Gottes heranziehen wird, deutet sich auch in dem Segensspruche Mose's über die an heidnisches Gebiet angrenzenden Nordstämme Sebulon und Issaschar Dt. 33, 18 f. an, wenn es da heißt: „Völker werden sie nach dem Berge (der Anbetungsstätte Jahve's) rufen, dort werden sie opfern Gerechtigkeits-Opfer.“ Von den Stämmen Israels läßt sich עמים hier nicht wie in v. 3 verstehen, und הר ist doch wohl nicht anders als Ex. 15, 17 gemeint.

---

1) s. über das Lied Mose's No. 10 meiner Pentateuch-kritischen Studien (Luthardts Zeitschrift 1880) S. 505—508.

IV. Die messianischen Weissagungen der Zeit Josua's und der Richter.

§ 13. **Jahve und sein Gesalbter im Dankliede Hanna's.** Das große Lied Mose's handelt lediglich von dem wechselnden Verhältnis Israels zu seinem Gott, ohne zur Erwähnung eines Gottgesalbten veranlaßt zu sein, aber das mosaische Königsgesetz Dt. 17, 14 ff. zeigt, wie nahe unmittelbar vor der Besitznahme Canaans der Gedanke an einen König Israels lag. Die Völker, mit denen Israel zu thun hatte, waren ja alle monarchisch.[1] Was die Gesetzgebung in Aussicht genommen und vorsorglich geregelt hatte, das Königsregiment, wurde in der Richterzeit Gegenstand des Sehnens und Hoffens. Das Lied 1 S. 2, 1—10, in welchem Hanna in Silo als nach langer Schmach reichgesegnete Mutter den HErrn preist, schließt mit Worten, welche zeigen, wie man sich bei der damaligen Zerrissenheit des Volksverbandes und heidnischen Entartung mit dem Zukunftsbilde eines einheitlichen Königsregiments tröstete:

10 Jahve, zerscheitern werden seine Befehder,
Bei ihm im Himmel donnert's —
Jahve wird richten die Enden der Erde,
Und Gewalt verleihen seinem Könige,
Und erhöhen das Horn seines Gesalbten.

Wir leugnen nicht die Möglichkeit, daß das Lied, ohne von Hanna gedichtet zu sein, nur vom Geschichtschreiber ihr zugeeignet werde, aber entschieden leugnen wir, daß es ihrer

1) s. über das Königsgesetz No. 11 meiner Pentateuch-kritischen Studien S. 564 f.

Lage und Stimmung unangemessen sei und daß es deshalb nicht von ihr gedichtet sein könne: sie sieht in ihrer Erhebung aus Schmach zu Ehre das wundersame Walten Gottes, welcher das Hohe erniedrigt und das Niedrige erhöhet; denn das ist des wahren Dichters Art, seine Erlebnisse zu idealisieren d. h. sie unter allgemeine Gesichtspunkte zu stellen und im Kleinen das Große, im Einzelnen das Ganze, im Zufälligen das Wesentliche zu schauen. Und warum sollte jene Hanna, welche Samuel unter ihrem Herzen getragen, den Gründer der Prophetenschulen, welcher David, den lieblichen Sänger Israels, salbte, keine Dichtergabe besessen haben?[1] Oder hat man bei dem erhofften Gottgesalbten an David zu denken, so daß der Schluß des Liedes eine aus Davids Zeit in die Richterzeit zurückgedichtete Hoffnung ausspricht und also Hanna's Autorschaft ausschließt? Aber der wahre Sachverhalt ist der, daß der erhoffte Gottgesalbte weder David ist noch der nach Ablauf einer langen Königsreihe zu erwartende endzeitige Messias, sondern vor der Seele der Dichterin steht ein idealer König, den Jahve bestellt hat und durch den er seine Sache zum Siege führt. Es handelt sich um Niederwerfung der Feinde Jahve's, von einem Ende der Erde bis zum andern und um Aufrichtung des Messiasreiches oder, wie wir auch ohne Hineinlegung sagen können, um Aufrichtung des Reiches Gottes in seinem Christus, nachdem Donner und Blitz des göttlichen Gerichts diesem Reiche Bahn gebrochen. Die politische Machtübung, welche der Erhaltung und Erhebung der Nation gilt,

---

1) Klostermann nennt das Lied kurzweg einen aus Hanna's Seele redenden, aber nicht von ihr gedichteten Psalm. Dictatorische Behauptung von Unbeweisbarem! Das Lied ist, wie alle alten Lieder, nicht strophisch; er aber zwingt ihm tetrastichischen Bau auf und folgert aus dieser willkürlichen Voraussetzung, daß die zwei Schlußzeilen 10b ein späterer Zusatz seien nach dem Muster von Ps. 29, 11. Uebrigens gefällt uns das Lied in dem überlieferten Texte ungleich besser als in seinem abenteuerlich auscorrigierten, wie z.B. v.10: „Jahve ists, der seinen Widersacher fortschreckt, er der emporfährt am Himmel und donnert.“ Vgl. zu עליו bei ihm Ps. 42, 7 (bei mir). Ob יַרְעֵם aktiv (donnert er) oder impersonell (donnert es) gedacht ist, läßt sich nicht entscheiden.

gewinnt hier eine ethische Innenseite, die bei Bileam noch nicht hervortritt.

§ 14. **Der Gottgesalbte in der Drohweissagung über das Haus Eli's.** Wie angelegentlich die Richterzeit nach einem künftigen Könige Israels ausschaute, zeigt auch die Weissagung 1 S. 2, 27—36, in welcher ein ungenannter איש אלהים Eli und seinem Hause den Verlust der bisherigen hohepriesterlichen Würde und allerlei Strafgeschicke ankündigt, ohne deshalb den Mitgliedern dieses Hauses den Zugang zu priesterlichem Dienst schlechthin abzusprechen. Diese Weissagung in Zusammenhalt mit 1 K. 2, 27. 35 und Ez. c. 44 ist eine Hauptstütze der Herabsetzung der elohistischen Thora oder des sogen. Priestercodex in die nachexilische Zeit, indem man meint, daß diese Weissagung, welche von nachdeuteronomischem Standpunkt in die Richterzeit zurückgedichtet sei, dem ganzen ahronidischen Stammhause Eli's die priesterliche Prärogation aberkenne und ihren Uebergang auf Zadok, einen Emporkömmling aus unbekanntem Geschlechte, vorbereite. In der That lautet die Weissagung so, als ob nicht bloß das Haus Eli's, welches, wie aus 1 Chr. 24, 3. 5 hervorgeht, von Ithamar, dem Zweitgeborenen Ahrons, abstammte, sondern sein ganzes levitisch priesterliches Vaterhaus beseitigt werden solle. Aber daß Zadok Nichtlevit war, widerspricht dem Sinne der alttestamentlichen Schrift in allen ihren Bestandteilen, weshalb es 1 K. 12, 31 als eine der Gesetzwidrigkeiten Jerobeams hervorgehoben wird, daß er auch nichtlevitische Priester anstellte, und es ist kein zureichender Grund dafür vorhanden, die genealogische Zurückführung Zadoks auf Elazar, den Erstgeborenen Ahrons, beim Chronisten (1 Chr. 5, 30—34. 6, 35—38. 24, 3 vgl. 27, 17. Ezr. 7, 1 f.) für eine tendentiöse Deckung seiner dunklen Herkunft zu halten. Der Sachverhalt wird also der sein, daß in v. 27 das Vaterhaus Eli's mit dem seit dem Ausgange aus Aegypten in der Person Ahrons erwählten priesterlichen Levitenhause zusammenfällt und in v. 30 von der diesem ganzen priesterlichen Levitenhause gegebenen Verheißung steten amtlichen Wandelns vor Gott, ohne daß sie zurückgenommen wird, diejenigen Ahroniden ausgeschlossen werden, welche den

HErrn durch ihren Wandel nicht ehren, sondern verunehren. Das gilt aber von dem gegenwärtigen Priesterhaus ithamaridischer Linie. Diesem wird tiefe Erniedrigung und Uebergang des Hohepriestertums, dessen Insigne das Tragen des Ephod ist, auf einen besseren Priester, als Eli ist, angedroht. Dieser bessere Priester scheint nach v. 34 f. der nächsten Zukunft anzugehören, aber die Weissagung erfüllte sich nur allmählich und nicht in ihrer ganzen Härte. Ebjathar, Sohn Ahimelechs, welcher, als Saul die Priester in Nobe niedermetzeln ließ, mit dem Ephod zu David entrann und mit ihm die Mühsale der Verfolgungszeit teilte (1 S. 22, 20 und weiter), ist der letzte ithamaridische Hohepriester; er war es, der sich zu Gunsten Adonija's in die Verschwörung gegen Salomo eingelassen hatte und deshalb von Salomo entsetzt und nach Anathoth verbannt ward, was man laut 1 K. 2, 27 als Erfüllung des über das Haus Eli's ergangenen Gottesworts ansah. Aber nach 1 S. 14, 3 trug Ahija, ein Urenkel Eli's, noch in Silo den hoherpriesterlichen Ephod, später fungierte nach 1 S. 21, 2. 22, 9 ff. Ahija's Bruder Ahimelech in Nobe und erteilte göttlichen Bescheid, und auch jener Ebjathar, der dem Blutbade Sauls entronnen und neben Zadok in der absalomischen Verfolgung treu zu David hielt (2 S. 15, 24. 17, 15), wird noch unter Salomo 1 R. 4, 4 neben Zadok, obwohl an zweiter Stelle als Priester genannt. Die Drohweissagung über das Haus Eli's hat also ganz und gar nicht das Aussehen einer Fiction; auch trägt sie in den zwei schwierigen Stellen mit מעון 29^a 32^a den Stempel des Altüberlieferten.[1] Demzufolge ist nicht anzunehmen, daß es Salomo sei, welcher bezielt ist, indem v. 35 gesagt wird: „Und ich werde mir erwecken einen bewährten Priester, wie in meinem Herzen und in meiner Seele, wird er thun, und werde ihm bauen ein bewährtes Haus, und er wird wandeln angesichts meines Gesalbten (לפני משיחי) allezeit.“ Ist das wirklich ein

1) Es bleibt immer noch das Wahrscheinlichste, daß in 29^a מעון Accusativ der Beziehung ist und in 32^a צר מעון die Bedrängnis der Wohnstätte Gottes (vgl. צר רוחי Iob 7, 11) bedeutet (s. Keil). LXX liest in 29^a מְעֹ֑ין (ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ), was aber die Verwandlung des תבעטו in sachwidriges תבעט nach sich zieht, nnd 32^a läßt sie ganz unübersetzt.

gottverliehener Blick in die Zukunft, so haben wir, ohne zu historisieren, der Weissagung ihren idealen Charakter zu lassen: sie geht auf einen Priester nach dem Herzen Gottes und auf einen König nach dem Herzen Gottes, und auf ein hinfort ununterbrochenes einmütiges Zusammenwirken beider, und enthält einen thatsächlichen Beweis dafür, daß die Hoffnung der Gläubigen gegen Ende der Richterzeit auf einen die theokratische Idee verwirklichenden König, auf einen Messias (Χριστός) Gottes gerichtet war.

V. Die Prophetie und Chokma der davidisch-salomonischen Zeit.

§ 15. **Der Uebergang des Königtums von Benjamin auf Juda.** Samuel, der spätgeborene Sohn Hanna's, den sie in Silo dem Dienste Jahve's weihte, ist der Neubegründer des Prophetentums (Apg. 3, 24) und der Begründer des Königtums geworden. Sein Verdienst ist es, daß auf die Barbarei der Richterzeit das goldene Zeitalter der Geschichte und Literatur Israels folgte. Die Zeit Sauls, des Königs aus dem Stamm Benjamin, bildet nur den Uebergang dazu. Sein Königtum war nur eine Vorstufe und erwies sich als eine Fehlbildung. Sein eigenwilliges Handeln in einem seiner letzten Kriege entschied seine Entthronung. In dem großen Worte 1 S. 15, 22 f., welches die Losung der späteren Prophetie und Psalmodie geworden ist,[1] kündigte Samuel sie ihm an. Ohne weiter mit dem Könige zu verkehren, zog er sich seitdem nach Rama zurück (1 S. 15, 34 f.). Von dort wurde er mit dem Salbhorn in das Haus Isai's entsendet; dort in dem Prophetenseminar Najoth gediehen unter seiner Leitung Prophetie und Musik (2 K. 3, 15), die geistigen Mächte, welche das kommende Königtum der Verheißung verherrlichen sollten; dort in der unnahbaren Werkstatt des Geistes verbarg sich der zukünftige König an der Seite Samuels vor der Wut des gegenwärtigen; dort wurde auch

---

1) Es lautet: „Hat Gefallen Jahve an Brand- und Schlachtopfern, gleichwie daran, daß man gehorche der Stimme Jahve's? Siehe, Gehorchen ist besser als Schlachtopfer, Aufzumerken besser als Widder-Fett; denn Zauberei-Sünde ist Widerspenstigkeit, und Götzen- und Teraphimdienst ist Eigensinn."

Saul selber wie im Anfange seines Königtums (1 S. 10, 10), so jetzt im Niedergange desselben von der unwiderstehlichen Macht des prophetischen Geistes ergriffen 1 S. 19, 23 f., dessen Wirkung ebenso הִתְנַבֵּא heißt wie 1 S. 18, 10 das ungestüme ekstatische Gebaren, in welches ihn der Geist der Melancholie und der Eifersucht versetzte. Da wo der, welcher vom prophetischen Geiste ergriffen wird, diesem ethisch ungleichartig ist, wie Bileam und Saul, bedarf es der Niederzwingung und Zerreißung der starken Kette, durch welche der Geist an das Fleisch gefesselt ist. Saul war zwar der Gesalbte Jahve's und wurde, so lange er lebte, auch von David als unverletzliche Person betrachtet (2 S. 1, 14); auch brach je und je sein besseres Selbst durch die Umnachtung des Grolls und Trübsinns hindurch. Aber zur idealen theokratischen Auffassung seines königlichen Amtes hat er sich nie erhoben. Diese beginnt erst mit David, mit welchem, indem freies Handeln Sauls und Gottes Ratschluß ineinandergriffen (vgl. 1 S. 13, 13), das Scepter auf Juda überging.

§ 16. **Die Selbstschau Davids nach seiner Salbung.** Nach Beseitigung des benjaminitischen Königtums mußte alle Heilserwartung, mit welcher die Gläubigen Israels in die Zukunft schauten, sich an das im Werden begriffene neue Königtum heften, und David selbst mußte sich nach Empfang des charismatischen Chrisma in um so größerer heilsgeschichtlicher Bedeutsamkeit erscheinen, je freudiger er sich der völligsten Hingabe an die göttliche Idee seines königlichen Amtes bewußt war. Was Juda nach dem Segen Jakobs und der zukünftige König nach dem Spruche Bileams ihrem Volke leisten sollen, ist ja noch so wenig übermenschlich, daß David sich recht wohl als den geweissagten und erhofften König ansehen konnte. Aber so bedeutsam war doch auch jetzt schon die Person des theokratischen Königs, daß David durch diese messianische Selbstschau in seinen eigenen Augen eine weltgeschichtlich centrale und sacrosancte Bedeutung gewann. Was die alte patriarchalische Verheißung vom Samen Abrahams sagt, daß, die ihn segnen, gesegnet und die ihm fluchen, vom Fluch betroffen werden sollen, das mußte David nun auf sich beziehen.

Seine Feinde galten ihm als die Feinde Jahve's und die gegen sie geschleuderten Imprecationen gehen also, wenn auch mehr alt- als neutestamentlichen Geistes, doch nicht von sich selbst überschätzendem Egoismus aus. Alle seine Psalmen sind von dem Bewußtsein durchdrungen, daß sein und seiner Feinde Geschick in ratschlußmäßig causaler Verknüpfung mit dem schließlichen Ausgange der Menschengeschichte stehe, und indem er sich selbst in das Licht der messianischen Idee stellt, schwebt er auf einer idealen Höhe, auf welcher er weit über die Wirklichkeit des von ihm zu Erlebenden oder Erlebten emporgerückt ist. So in Ps. 16, 9—11, wo die Hoffnungen, die er ausspricht, weit hinausgehen über den Gedanken, daß Gott ihn diesmal (etwa den damals Kranken) nicht sterben lassen werde. Sich im Lichte seines erhabenen Berufes und seiner innigen Gottverbundenheit, sich als Gottes Gesalbten und Geliebten betrachtend (vgl. 10^b mit 4, 4 הפלה ה' חסיד לו), erwartet er für sich endloses Leben ohne Anheimfall an den Hades, fortdauerndes Leben mit himmlischer Perspective, in dessen Linie ohne Ende der Tod ein verschwindendes Moment ist. Er erwartet für sich, was sich nicht an ihm, sondern an dem anderen David und erst durch diesen mittelbar auch an ihm erfüllt hat. Hyperbolisch von sich redend wird er zum Propheten (Apg. 2, 29—32).[1] Das Aeußerste leistet hierin der 22. Psalm. Weder in dem Leben Davids noch in dem Leben irgendeines alttestamentlichen Gottesmannes findet sich eine Situation, welche die tiefen Klagen dieses Psalms über martervollste innere und äußere Leiden begreiflich zu machen vermöchte. Nur etwa was David, von Saul verfolgt, nach 1 S. 23, 25 f. erlebte, könnte den Anlaß zu diesem Psalm gegeben haben. Aber daß die

---

1) Um solche Deutungen recht zu würdigen, hat man zu beachten: 1) daß die neutest. Schrift Typus und Prophetie nicht streng unterscheidet, sondern That- und Wortweissagung unter dem Generalnenner der Prophetie zusammenfaßt; 2) daß sie dasjenige in den Psalmen Davids, was über den Thatbestand seiner Erlebnisse hinausgeht, als Weissagnng auf den künftigen Christus faßt, und 3) daß ihr das Wort der Weissagung nicht bloß seinem Inhalte, sondern auch seinem Wortlaut nach als menschlich vermitteltes Werk des Geistes gilt.

Bedrängnis in der Wüste Maon sich mit den seltsamen grausigen Leidenszügen dieses Psalms gedeckt habe, ist undenkbar; David redet da von sich selbst, als wäre er der gekreuzigte Christus, dessen Errettung aus Todesnot, von ihm selbst und von Mund zu Mund erzählt, der Trost aller Dulder wird und den Ausschlag zur Bekehrung der Heiden und zur Aufrichtung des Reiches Gottes in der Menschheit giebt. Davids und Christi Weg durch Leiden zur Herrlichkeit verhalten sich wie Vorbild und Gegenbild. Aber die Kategorie des Typus reicht für einen solchen Psalm wie Ps. 22 nicht aus. Der typische Thatbestand erscheint da hyperbolisch über sich selbst hinaus gesteigert, und da das Hyperbolische sich genau mit der Passion Jesu Christi und deren Folgen deckt, so ist der Geist der Prophetie das Treibende und Gestaltende in diesen hyperbolischen Klagen und Aussichten (1 Petr. 1, 11).[1] Aber für die Geschichte der fortschreitenden messianischen Verkündigung müssen wir Ps. 22 unverwertet lassen. Erst Jes. c. 53 reicht den Schlüssel zu diesem Psalm dar, welcher, mag man über den Dichter und die Zeit des Dichters und die Person des Geschilderten urteilen wie man wolle, ein Geisteswunder bleibt, und erst im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung kann er völlig verstanden werden. Denn die in Typen weissagende Geschichte ist das Gebilde Gottes, vor welchem Anfang, Mittel und Ende gleich ewige Gegenwärtigkeit haben, die Offenbarung Gottes aber, auch die, welche die Typen deutet, bestimmt und bemißt sich pädagogisch nach der jedesmaligen zeitgeschichtlichen Lage und Stufe.

§ 17. **Die Bindung der Verheißung an das Haus Davids.** Nicht in die Zeit bald nach Heimholung der Bundeslade auf den Zion, wie es nach der Aufeinanderfolge der Geschichte 2 S. c. 6 und c. 7 scheinen könnte, sondern viel später

---

1) Vorausgesetzt daß der Redende im Psalm der Dichter ist, aber indem dieser sich in die Lage und Seele des leidenden Gerechten (Hengstenberg) oder des idealen Israel, des Knechtes Jahve's (Cheyne), versetzt, so bleibt der Sachverhalt psychologisch der gleiche. Angenommen aber, daß der Dichter zum Redenden einen anderen als sich selbst mache, stände dieser Psalm beispiellos vereinzelt.

in die Zeit nach den in c. 5 und 8 berichteten siegreichen Kriegen[1] und noch vor der Geburt Salomo's (vgl. 2 S. 7, 12 mit 1 Chr. 22, 9) fällt Davids Vorhaben, Jahve einen Tempel zu bauen, welches, wie Nathan der Prophet ihm eröffnet, Jahve ablehnt, die Ausführung „seinem Samen nach ihm" vorbehaltend, aber indem er es mit der Verheißung ewigen Besitzes des Königtums erwidert, so daß auch Sünde der Davididen, welche göttliche Züchtigung nach sich zieht, doch nicht die göttliche Zusage, wie dies bei Saul der Fall war, rückgängig machen werde. Demzufolge erstreckt sich, was Nathan dem David ankündigt, auf den ganzen folgenden Geschichtsverlauf bis in alle Zukunft. Zwar wird die Verheißung, daß Davids Same dem HErrn ein Haus bauen werde, 1 Chr. 22, 7—10. 28, 10. 29, 1 von David auf Salomo und 1 K. 5, 19. 8, 17—20 von Salomo auf sich selbst bezogen, aber sie wird später von Sacharja (6, 12) als noch künftiger Erfüllung gewärtig wieder aufgenommen. Die 40jährige Regierung Salomo's ist ja nur ein kurzer Abschnitt der mit עד עולם 2 S. 7, 13 in Aussicht genommenen endlosen Dauer des davidischen Thrones. Auch was v. 14 verheißen wird: „Ich werde ihm Vater und er wird mir Sohn sein" ist nicht ausschließlich von Salomo und überhaupt nicht von diesem oder jenem Regenten aus dem Hause Davids, sondern von dem davidischen Regenten als solchem gemeint. Wenn aber weiter gesagt wird, daß, falls Davids Nachkommen sich versündigen, Gott sie mit menschlichen Rutenschlägen züchtigen werde, ohne seine Gnade dem Hause Davids zu entziehen und den Thron Davids umzustürzen, so wäre das eine zu Boden gefallene Zusage, wenn nicht trotz des mit Zidkia erfolgten Abbruchs der davidischen Königsreihe der Thron Davids sich als fortbestehend erwiese in der absoluten Person des anderen David, welcher in einzigartigem Kindschaftsverhältnis zu Gott steht und Lc. 1, 32 als Erbe des Thrones Davids seines Ahns in die Welt eingeführt wird. In dem Dank-

1) Schwerlich ist der dreijährige ammonitisch-syrische Krieg mitgemeint, denn es ist kaum mit Köhler, Gesch. II, 1 S. 318 f. anzunehmen, daß die schwere Versündigung mit Bathseba den Verheißungen c. 7 vorhergegangen und nicht vielmehr gefolgt sei.

gebet 2 S. 7, 18—29 parall. 1 Chr. 17, 16—27 sieht David in dem väterlichen Verhältnis, in welches sich Gott zu seinem Hause gestellt hat, tiefe Herablassung, indem er sagt: „Du hast geredet zum Hause deines Knechts in ferne Zukunft hinaus und zwar wie es das Gesetz (die anbefohlene Handlungsweise) des Menschen ist, Allherr Jahve“ d. h. dich zu einem Verhalten herablassend, wie es gottgewollte Regel zwischen Vater und Sohn ist.[1] Diese tiefe Herabneigung Gottes ist zugleich Davids höchste Erhebung. Das ist die Wendung, die der Chronist dem lobpreisenden Worte Davids giebt, welches 1 Chr. 17, 17 lautet: Du hast mich angesehen nach dem Range[2] des Menschen der Höhe (*hominis excelsitatis*, vgl. syntaktisch 1 Chr. 15, 27) d. h. des höchster Erhebung (vgl. הֻקַּם עָל 2 S. 23, 1) gewürdigten Menschen. Das, was die Wechselbeziehung des וזאת תורת האדם und וראיתני כתור האדם המעלה sagen will, faßt David in Ps. 18, 36 in die zwei Worte ענותך תרבני zusammen, d. h. deine Demut (Herablassung) machte mich groß.

Anm. Daß Jesus wirklich Davidide war, geht daraus hervor, daß **1)** Hilfesuchende ihn „Sohn Davids“ anreden Mt. 9, 27. 15, 22. 20, 30 f. vgl. Lc. 18, 38 f. Mc. 10, 47 f.; daß er **2)** von dem Volke bei seinem Einzug in Jerusalem mit „Hosianna dem Sohne Davids“ begrüßt Mt. 21, 9 und selbst von den Kindern dieser Zuruf wiederholt wird 21, 15, ohne daß Pharisäer und Schriftgelehrte diesem Ehrennamen die Berechtigung an sich absprechen; **3)** daß, auch abgesehen von den beiden Genealogieen, Joseph sowohl bei Mt. 1, 20 als Lc. 1, 27 als Sohn Davids, d. i. aus dem Hause Davids stammend, bezeichnet wird; denn die Abstammung richtet sich nach jüdischem Recht nicht nach der Mutter, sondern nach dem Vater (משפחת אם אינה קרויה משפחה), in diesem Falle nach Joseph, dessen legitimer Sohn Jesus ist, weil, wenn auch nicht von ihm gezeugt, doch in sein eheliches Verhältnis hineingeboren; **4)** daß auch die Apostel ihn nach seiner Menschennatur als „aus dem Samen Davids“ entsprossen bezeichnen Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8.

---

1) Joseph Rabinowitsch sieht in diesem וזאת תורת האדם eine Hindeutung auf die der Menschheit geltende messianische Thora im Unterschiede von der national beschränkten sinaitischen.

2) תּוֹר wie Est. 2, 12. 15 Reihe, Reihenfolge, Rang, wonach das Targum כתור durch כְּסֵדֶר wiedergiebt. Faßt man תור = תֹּאַר (vgl. תּוֹרִיתָא Gestalt *Berachoth* 37^{b}), so bleibt des Sinn der gleiche.

Apoc. 3, 7. 5, 5. 22, 16. Was die beiden Genealogieen betrifft, so kommt es auch dem Lucas nicht darauf an, daß Maria Davididin war, denn er erwähnt ihren Namen nicht an der Spitze der Genealogie. Die richtige Auffassung des ὡς ἐνομίζετο hat Eusebius in der von Credner, Einl. S. 68 f., mitgeteilten Stelle: es gab unter den Juden zweierlei Meinung, indem der Messias einerseits von der salomonischen Linie Davids, andererseits von der nathanischen abgeleitet wurde, weil jener durch Jeremia 22, 30 die Thronfolge abgesprochen worden war (s. Nr. 12 meiner Talmudischen Studien in Luth. Zeitschrift 1860, S. 460—465). Möglich ist jedoch, daß auch Maria als Tochter Eli's (Lc. 3, 23) Davididin war und daß Joseph, der Sohn Jakobs, zugleich mit ihr im Hause Eli's auferzogen worden war und sie ehelichte.

§ 18. **Die Lösung des Messiasbildes von der Person Davids.** Nachdem an David durch Nathan jene großen Verheißungen ergangen waren, welche den ewigen Bestand seines Thrones und also die Vererbung des Königtums innerhalb seines Hauses zum Schwerpunkt haben, erlitt ebendamit seine Selbstschau eine Herabstimmung; denn nun ist er nicht mehr der erkorene eine Gottgesalbte, sondern der Ahnherr eines Königsgeschlechts, der erste unter unbestimmbar vielen, auf welche nach ihm das Königtum der Verheißung übergehen wird. Es verhält sich auch nicht so, daß in der Regentenreihe, welche die Verheißung in Aussicht nimmt, einer, der alle andern überragt oder die Reihe abschließt, vor Davids Seele gestellt würde; denn daß einer Davids Vorhaben, Gotte einen Tempel zu bauen, in Ausführung bringen werde, bedingt an sich noch keine über David hinausragende Erhabenheit. Andererseits wird man annehmen müssen, daß David, wenn er den Maßstab der theokratischen Idee an sich selbst anlegte, sich der Hoffnung hingegeben haben wird, daß das Regiment eines seiner Nachfolger noch in ungleich höherer Weise, als es ihm gelungen, diese Idee verwirklichen werde, und da er in dem dritten Jahre des ammonitisch-syrischen Krieges inmitten der diesen abschließenden Eroberung Rabbath Ammons, als er sich auf dem Gipfel äußerer Glorie befand, in die Doppelsünde des Ehebruchs und der Blutschuld stürzte, welche, obschon er Buße that und Vergebung erlangte, doch sein Leben bis ans Ende trübte und

in eine schiefe Richtung brachte, so muß von da an seine messianische Selbstanschauung einen gewaltigen Stoß erlitten und sein Hoffen sich um so entschiedener auf einen über ihn, den Vater, erhabenen Sohn, einen Messias Gottes in voller Wahrheit, gerichtet haben. Diese Folgerung bestätigt sich an Ps. 110. Wenn in diesem Psalm nicht David selbst von einem Höheren redete, sondern das Volk oder, wie v. Orelli meint, ein Prophet (Nathan) von David, so gäbe es überhaupt keinen Psalm, in welchem der Messias für David gegenständliche zukünftige Person ist; die neutestamentliche Schrift aber setzt voraus, daß David in diesem Psalm von einem anderen als er selbst redet, daß er wie vom Throne herabgestiegen sich vor demjenigen beugt, der sein Sohn und zugleich sein Herr ist, und daß also, so zu sagen, der Typus hier seine Krone zu den Füßen des Antitypus niederlegt, und wir kennen keine Gegenbeweise, die uns zwängen, die Auffassung des Psalms, mit welcher die Argumentation des Herrn Mc. 12, 35—37 (und Parall.) steht und fällt, als unwahr oder nur indirekt wahr zu corrigieren.[1] Die Weissagung erhebt sich auch in diesem Psalm auf typischem Grunde; denn auch David thronte auf Zion neben Jahve, aber nur insofern als die Bundeslade das sacramentliche Zeichen der Gegenwart des Ueberweltlichen war; auch David

1) Jesus argumentiert dort *e concessis* — ein Beispiel dafür, daß man die religiöse Erkenntnis und Praxis des jüdischen Volkes in der christlichen Anfangszeit nicht durchweg nach der in Midrasch und Talmud vorliegenden zu bemessen hat. Denn in Midrasch und Talmud herrscht die aberwitzige Beziehung des Psalms auf Abraham. Es findeu sich zwar vereinzelte Lichtblicke, wie wenn gesagt wird, daß der Stab Jakob's, der Stab Juda's, der Stab Mose's, der Stab Ahron's, der Stab des Königs alle in dem Stabe vereinigt seien, welcher dem Messias werde gegeben werden, um die Weltvölker damit zu unterwerfen. Aber die Beziehung auf Abraham kehrt immer wieder und wird mit der messianischen verquickt, indem gesagt wird, der Heilige, gebenedeiet sei Er, werde den Messias zu seiner Rechten und Abraham zu seiner Linken sitzen heißen. Obadia Sforno kommt der Wahrheit näher, indem er die Engel des Dienstes statt Abrahams an die linke Seite setzt und den ganzen Psalm messianisch deutet, aber die gefeiertsten Ausleger wie Raschi Abenezra Kimchi mögen nichts von der messianischen Deutung wissen. — Obadia Sforno, der kabbalistische Ausleger, steht vereinsamt.

wetteiferte mit den Priestern in Sorge um Jahve's Heiligtum und dessen Ausstattung, aber doch ohne selbst Priester zu sein und zu heißen, nur als *episcopus circa sacra,* und die Niederkämpfung der Feinde Jahve's und des Thronenden zu seiner Rechten kleidet sich in Worte und Bilder, welche an den mit der Eroberung Rabba's beendigten ammonitisch-syrischen Krieg erinnern. Aber die zwei Gottessprüche, deren einer mit bedeutsam beginnenden נאם ה׳ und deren anderer als von Jahve feierlichst bekräftigter eingeleitet wird, beweisen, daß hier nicht bloß Selbstaussage des Typus vorliegt, welche der Geist zur Wortweissagung gesteigert hat, sondern direkte unmittelbare Prophetie. Man kann dies in Abrede nehmen, aber immer bleibt es stehen, daß der Angeredete ein in das Licht der messianischen Idee gestellter davidischer König ist und daß der Psalm für die Gemeinde als Bestandteil ihres Gesang- und Gebetbuchs eschatologisch-messianischen Sinn gewinnen mußte und im Munde der vorchristlichen Gemeinde nur so einen vernünftigen Sinn hat; das Wechselverhältnis, in welchem Sach. 6, 12 f. dazu steht, beweist, daß er so und nicht anders verstanden wurde. Der Angeredete erscheint vorerst als Herrscher zur Rechten Gottes; sein Volk, welches willigst sich um ihn schart, um mit ihm für ihn zu kämpfen, gleicht an Menge und Frische und Herkunft dem wie aus dem Schoße des Morgengrauens geborenen Taue; und ohne daß von militärischer Waffenrüstung die Rede ist, heißt es angethan mit heiligen d. i. gottesdienstlichen Schmuckgewändern (הַדְרֵי Entfaltung von הַדְרַת 2 Chr. 20, 21[1] — es ist ein priesterliches Volk und (so vermittelt sich der Uebergang von v. 3 zu v. 4) sein Führer ist Priester und König in Einer Person, welchem Jahve ewiges Priestertum als nach Melchisedeks Vorgang mit dem Königtum verbunden zugeschworen hat. Jedoch dringt diese Verklärung des Königsbilds nicht durch; der Herrscher, welcher unter Gottes Beistand sich durch blutigen Krieg zur Geltung bringt, überwiegt.

1) Die Lesart בהדרי ist durch ἐν ταῖς λαμπρότησι der LXX gegen die Lesart בהררי geschützt und משחר ist unanfechtbar: es verhält sich zu שחר wie מחשך Jes. 42, 16 zu חשך.

Wir sehen darin ein Anzeichen (welches nicht das einzige), daß der Psalm und nicht die Weissagung Sacharja's das ältere Schriftstück ist. Uebrigens haben auch die kriegerischen Aussagen in v. 5. 6 ihre Parallelen in der neutestamentlichen Weissagung von der Parusie Christi in richterlicher Herrlichkeit; die Ausmalung dessen, was Paulus 2 Thess. 2, 8 sagt, in Apoc. 19, 11 ff. lautet nicht weniger kriegerisch. Es ist die übereinstimmige Vorstellung des Neuen wie des Alten Testaments, daß das Reich Gottes in seinem Christus sich schließlich durch furchtbare Gerichte Bahn brechen wird, und die alttestamentliche Schranke des Psalms besteht nicht in den kriegerischen Bildern, da diese eine Gottes und seines Christus würdige Auffassung zulassen, sondern darin, daß das, was der Mitherrscher Jahve's als Priester leistet und was sein Volk in heiligem Schmuck von allem anderen Volk in weltlichen Waffen unterscheidet, in Schweigen gehüllt bleibt. Wenn man v. 7, wo dem Könige als Lohn seines rastlos verfolgten Siegeswerkes Erhebung des Hauptes gestellt wird, mit Hebr. 12, 2 vergleicht, so springt die erfüllungsgeschichtlich vertiefte Erkenntnis in die Augen. Aber der Psalm hat an dem Entwickelungshergang auf dieses neutestamentliche Ziel hin doch einen wesentlichen Anteil. Für das im N. T. so häufige καθίζειν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ als Bezeichnung des *status exaltationis* ist Ps. 110, 1 die Grundstelle. Kein Psalm findet im N. T. einen so vielstimmigen Widerhall wie dieser.[1] Auch das διό Phil. 2, 9 ist wie ein Widerhall des על־כן in 7^b, obgleich das, was der Psalmist im Vergleich mit dem Apostel sagt, nur wie ein prismatischer Strahl des Künftigen ist.

§ 19. **Davids testamentarische Worte.** Seit der nathanischen Verheißung 2 S. 7 steht es fest, daß der Messias ein Sohn (Nachkomme) Davids sein wird. David ist der theokratische König und der Messias ist das verwirklichte Ideal des theokratischen Königs. Daß David mehr und mehr erkannte,

---

1) Es verdient aber bemerkt zu werden, daß die durchaus verfehlte Uebersetzung von מרחם וגו׳ bei LXX ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε von den neutestamentlichen Schriftstellern links liegen gelassen wird.

wie ungleich er diesem Ideale sei, würden wir auch ohne ausdrückliche Zeugnisse aus seiner geschichtlich beglaubigten religiös-sittlichen Innerlichkeit schließen müssen. Aber außer Ps. 110 haben wir noch ein anderes ausdrückliches Zeugnis dafür in seinen „lezten Worten“ 2 S. 23, 1—7, diesem Epiloge seines Lebens, welcher dort nach dem Gesichtspunkt der inneren Verwandtschaft an Ps. XVIII angeschlossen wird. Wie der Ps. 110, so geben auch diese testamentarischen Worte ihren prophetischen Charakter schon durch ihren Anfang kund, welcher an die Orakelsprüche Bileams (Num. 24, 3 f. 15 f.) erinnert. Stärker als je mußte David den Abstand seines Lebens von der Idee des Gottgesalbten auf seinem Sterbelager inne werden. Noch einmal tritt da alle die Herrlichkeit, womit ihn Gott begnadigt hat, vor seine Seele: er fühlt sich als „den hoch emporgestellten Mann, den Gesalbten des Gottes Jakobs, den Sänger lieblicher Israels-Lieder“ und als Werkzeug des inspirierenden Gottesgeistes — aber das ist er gewesen, und nun soll er sterben; er, der sich in Ps. 16 über Tod und Hades erhaben fühlte, bekommt als dahin siechender Greis den Tod zu schmecken. Da läßt er den Boden seiner Gegenwart los, umklammert die Verheißung und schaut als Prophet in die Zukunft seines Samens: „Gesagt hat der Gott Israels, geredet zu mir hat der Fels Israels: ein Beherrscher der Menschen, ein gerechter, ein Herrscher in Gottesfurcht, und wie Licht des Morgenanbruchs, wenn die Sonne aufgeht, ein wolkenloser Morgen, wenn von Sonnenschein, von Regen Grün aus der Erde sprießt.“[1] Dieses als unverbrüchliche Gottesverheißung einge-

---

1) Die Erklärung: Wenn einer über die Menschen herrscht in Gottesfurcht, so ists gleichwie u. s. w. (so daß das Gesagte ein dem David vorgehaltenes Musterbild ist, wie es von Raschi u. a. gefaßt wird), hat syntaktisch dies gegen sich, daß v. 4 (mit וכאור beginnend) sich nicht als Nachsatz eines Bedingungssatzes kennzeichnet. Alles von 3^b—4 ist complexes Subjekt, ein von Gott David vor Augen gestelltes Zukunftsbild, zu welchem ein Futurum (ein solcher wird erstehen und es wird sein wie u. s. w.) sich hinzudenkt. Sonderbarer Weise verteilt das Targum die Benennungen 3^b auf Gott und den Künftigen: „Der über die Menschenkinder herrscht als rechter Richter, hat gesagt (verheißen) mir einen

führte Zukunftbild 3ᵇ 4 ist kein anderes als das nun von Davids Subjektivität gänzlich abgelöste und ihm gegenständlich gewordene Bild des Messias. „Denn“ — wie er v. 5, die in dieser Verheißung liegende Auszeichnung erklärend, hinzufügt — „nicht nur so (gering) ist mein Haus bei Gott[1], sondern einen ewigen Bund hat er mir gestiftet, einen geordneten allseits und wohlverwahrten; denn all mein Heil und alles (von mir) Erwünschte[2], denn sollte er's nicht sprossen lassen?“[3] Obgleich er stirbt, soll die Idee des Messias innerhalb seines Hauses dennoch zur Verwirklichung kommen. Seine Sonne geht unter, um desto herrlicher wieder aufzugehen. Während die Feinde des Königtums der Verheißung wie abscheuliches Dorngestrüpp[4] dem Feuer verfallen, wird das dem David verheißene Heil aufsprossen, indem es in einem Sprosse seines Hauses leibhaftige Wirklichkeit gewinnt. Dieses יצמיח 5ᵇ wird weiterhin ein Stichwort der messianischen Verheißung (Jer. 33, 15. Ez. 29, 21.

König zu setzen, den Messias, welcher dereinst erstehen und herrschen wird in der Furcht des HErrn.“

1) Wir verstehen לא־כן nach Iob 9, 35. Num. 13, 33. Jes. 51, 6 als ein mit dem Gestus der Mißachtung gesprochenes ‚nicht (nur) so‘.

2) וכל־חפץ ist nach dem Schema Ex. 15, 2 (וזמרת = וזמרתי) s. v. a. וכל־חפצי und also nach 1 K. 5, 23. 24 zu verstehen, nicht s. v. a. וכל־חפצו nach Jes. 48, 14 vgl. 53, 10. Richtig Targum: וְכָל־בָּעוּתִי.

3) Da כי לא im Sinne von *annon* (sollte er nicht) sich nicht belegen läßt, so ist כי emphatische Wiederholung des vorausgegangenen כי und לא (als Frage mit Fragaccent ohne Fragwort) s. v. a. הלא (vgl. כי הלא 2 S. 19, 23. Wellhausen, indem er חפצי הלא liest, beseitigt das schwierige כי.

4) Das Eigenschaftswort מֻנָד (LXX ἐξωσμένη) giebt nur in dem Sinne von fortgescheucht = verabscheut einen zusammenhangsgemäßen Sinn. Zu vermutendes נמאס liegt zu weit ab, eher מדבר (כקוץ) nach Richt. 8, 7. 16. Das sinnlose בַּשֶּׁבֶת wird durch Abirrung auf v. 8 in v. 7 hereingekommen sein (Wellh.); denn ‚an Ort und Stelle‘ (Keil wie Kimchi) kann es nicht bedeuten und wäre auch in diesem Sinne bedeutungslos; eher: mit Vernichtung, mit peremtorischem Gericht (Hier. *usque ad nihilum*), aber שָׁבַת bildet weder im biblischen noch im nachbiblischen Hebräisch ein Derivat שֶׁבֶת. Also: man greift nach ihnen nicht mit der Hand, sondern wappnet sich mit langschaftigem Speer, um sie damit zu fassen und ins Feuer zu schleudern.

Ps. 132, 17) und צֶמַח wird, vorbereitet durch Jes. 4, 2 und Jer. 23, 5. 33, 15, bei Sacharja geradezu Messiasname.

§ 20. **Messianische Wünsche und Hoffnungen Salomo's.** Die Zeit aber, wo der Messias als eschatologische Person dem untheokratischen davidischen Königtum der Gegenwart entgegengesetzt wird, ist noch lange nicht gekommen. Die testamentarischen Worte Davids berechtigen nicht zu der Annahme, daß er sich die Verwirklichung der messianischen Verheißung als an dem äußersten Ende einer ihm entstammenden Regentenreihe gelegen vorstelle. Um so weniger kann es befremden, wenn Salomo in dem 72. Psalm, der in allen eigentümlichen Zügen den Stempel salomonischer Abkunft trägt, das Messiasbild, welches Gott vor die Seele seines sterbenden Vaters gestellt hat, zumal da es noch nichts Uebermenschliches enthält, als ein teures Vermächtnis zu seinem Ideale macht und daß er die Regierung antretend, den Wunsch hegte, daß in seiner Person die messianische Idee und durch seine Regierung die messianische Zeit verwirklicht werden möge, sei es daß er diesen Wunsch von sich aus für sich selbst ausspricht oder ihn als Fürbitte und Hoffnung in den Mund des Volkes legt. Der Psalm beginnt v. 1 mit direkt an Gott gerichteter Bitte, welche v. 2—8 in Wunschform übergeht; die Wünsche werden dann in v. 9—15 zu Hoffnungen und diese in v. 16 f. wieder zu Wünschen; der Gedankenausdruck ist also vorherrschend optativ. Der Wunsch v. 6: „Er komme herab wie Regen auf Wiesengras, wie Regenschauer, Wasserguß zur Erde“[1] erinnert an 2 S. 23, 4, wo die Wirkung der Parusie des Messias mit dem Ergrünen der Erde nach befruchtendem warmen Regen verglichen wird. Der Wunsch v. 8: „Er herrsche von Meer zu Meer, und vom Strom bis zu der Erde Enden“ lautet wie ein Nachklang von Num. 24, 19 in Bileams Weissagung. Und der Wunsch 17^{b}: „Segnen mögen sie sich in ihm, alle Völker ihn selig preisen“ applicirt die alte Verheißung von dem Völker-

1) Wir ändern זרזיף nicht mit Cheyne in י·דיף; gerade diese Synonymenhäufung scheint uns echt salomonisch, wie sie ein charakteristischer Zug der einleitenden Spruchreden Spr. c. 1—9 ist, s. 5, 14. 19 vgl. 5, 11. 6, 7. 7, 9. 8, 13. 31.

segen in dem Patriarchensamen auf den Messias Israels: die ganze Völkerwelt möge sich den Segen des Gotterkorenen und Gottgesegneten wünschen, also bewundernd und heilsbegierig sich ihm unterordnen. Der Psalm ist nicht direkt, sondern nur indirekt weissagend, indem gewünscht wird, daß in Salomo sich erfülle, was vom Messias geweissagt ist und erhofft wird. Diese Wünsche sind auch alle gewissermaßen an Salomo in Erfüllung gegangen, so jedoch, daß die messianische Idee auch der Herrlichkeit Salomo's gegenüber ihre Ueberschwenglichkeit behauptete, damit offenbar werde, ihre rechte Erfüllung liege im Bereiche der Zukunft.

§ 21. **Prophetie und Chokma.** Ps. 72 ist kein direkt prophetischer Psalm. Ein direkt prophetischer Psalm läßt sich von Salomo auch nicht erwarten. Während von David erzählt wird, daß mit der Salbung durch Samuel der Geist Jahve's ihn überkam (1 S. 16, 13), erscheint die Salbung Salomo's durch Zadok als ein mehr weltlicher als geistlicher Hergang (1 K. 1, 39). David empfing in Bethlehem mit der Salbung den Geist der Prophetie, welcher ihn über die Schranke seiner Natur hinaushob und in die Geheimnisse des Werkes und der Wege des Gottes Israels einweihte; Salomo aber erbat sich in Gibeon die ihm als Regenten und Richter nötige Einsicht und empfing die Zusage eines ohne Gleichen weisen und verständigen Herzens (1 K. 3, 12). Seine eigentümliche Gabe war die Weisheit, welche die Dinge dieser Welt durchschaut und sich dienstbar macht und sie durch religiös-sittliche Auffassung zu adeln weiß. Wie Salomo gemäß seinem Namen der Mann der Ruhe (איש מנוחה 1 Chr. 22, 8) ist, d. h. des aus den Kämpfen und Bedrängnissen der davidischen Zeit erblühten selbstgefühlvollen genußreichen Friedens, so culminiert überhaupt in ihm die weitherzige mehr kosmopolitische als nationale und wie in Handelsunternehmungen und Bauten so auch in geistigen Kunstschöpfungen mit den Völkern wetteifernde Richtung seiner Zeit. Das Geistesleben gewann unter ihm den Charakter der Gnosis, welche den Inhalt der Pistis speculativ zu begründen sucht. Die Zeit der Chokma begann, welche weniger der heilsgeschichtlichen als der gemeinmenschlichen Seite der Offenbarung zugewandt ist und die

allgemeinen Ideen zu erfassen sucht, an denen schon damals die Anlage der Jahvereligion zur Weltreligion erkennbar war. Die Zeit Salomo's wurde die Blütezeit der Chokmaliteratur. Denn der Grundstock des Spruchbuchs, welches sich in dem bunten Mancherlei menschlicher Lebensverhältnisse bewegt und für sie in Gottesfurcht wurzelnde Lebensregeln erteilt, ist salomonisch. Dem Hohenlied, welches das gemeinmenschliche Verhältnis treuer geheiligter Minne feiert, fehlt nichts an innerer Gewähr für Salomo's Autorschaft. Und für die Entstehung des B. Iob giebt es keine geeignetere Zeit als die Zeit Salomo's und ihrer Chokma-Genossenschaften, aus denen sowohl das ursprüngliche Buch als der seine Kühnheit auf das rechte Maß zurückführen wollende Abschnitt Elihu hervorgegangen ist. Das B. Iob ist ein, so zu sagen, religionsphilosophisches Gedicht, welches in der Form der dramatisierten Geschichte eines außerisraelitischen Gerechten die Frage nach dem göttlichen Beweggrund und Zwecke der Leiden des Gerechten zu beantworten sucht und, recht verstanden, in ewiggültiger Weise aus dem Gesichtspunkt der göttlichen Liebe und der Mitbeteiligung der Gott Liebenden und von ihm Geliebten an der Erreichung des Weltgeschichtszwecks beantwortet. Wir heben drei Stellen dieses großartigen Buches (17, 3. 19, 23—27. 33, 23 f.) hervor, welche zeigen, daß die Chokma an ihrem Teil ebenso wie die Prophetie die Parusie des Gottmenschen und den Uebergang der Religion Israels in das Christentum vorbereitet.

Anm. Wäre das Hohelied ein allegorisches Gedicht, so wäre es eine prophetische Schrift. Das Targum paraphrasiert es als ein Gemälde der Geschichte Israels von der Ausführung aus Aegypten bis in die messianische Zeit (weshalb es Bestandteil der Liturgie des 8. Passahtages ist); Sulamith gilt als Bild Israels und Salomo als Bild Gottes; alle שלמה des Hohenliedes — lautet ein alter Spruch — sind, ausgenommen nur 8, 11, heilig, näml. als verblümte Bezeichnung (כנוי) des Gottes des Friedens. Naturgemäßer faßt die traditionelle kirchliche Deutung den Salomo des Hohenliedes als Bild Christi d. i. des in Jesu erschienenen Messias. Aber die allegorische Auffassung erweist sich als undurchführbar: die bildliche Ausdeutung alles Einzelnen verfällt bodenloser Willkür und verirrt sich in anstößige Abgeschmacktheiten. Salomo war kein Prophet des künftigen

Messias und noch weniger hat er im Hohenlied seine eigene Person allegorisierend zum Bilde des Messias gemacht. Aber Typus Christi war er, und Sulamith die Galiläerin läßt sich als ein Typus der von Christus, Salomo's Gegenbilde, aus Niedrigkeit zur Liebes- und Herrlichkeitsgemeinschaft mit ihm emporgehobenen Gemeinde fassen. In der syrischen Bibel heißt das Lied der Lieder *chekmat chekmâtâ* d. i. Weisheit der Weisheiten — es ist ein Chokmabuch, welches als Bestandteil des Kanons ein den Scharfsinn herausforderndes Rätsel ist. Als Chokmabuch hat es insofern zu gelten, als es nicht nationalen, sondern gemeinmenschlichen Inhalt hat und in gottesfürchtiger sinniger Weise reine treue geschlechtliche Liebe feiert, aber Bestandteil des Kanons ist es doch wohl nur in Voraussetzung seines weissagenden Sinnes geworden. Es ist aber nicht direkte Prophetie, sondern ein erst von erfüllungsgeschichtlichem Standpunkt aus recht zu verstehendes typisches Schattenspiel von dem Liebesverhältnis nicht Gottes, sondern des Gottmenschen zu seiner Gemeinde.

§ 22. **Der Goël und der Mittler-Engel im Buche Iob.** Es ist einseitig und beirrend, wenn man die Vorbereitung des Neuen Testaments im Alten lediglich in der eigentlich messianischen Weissagung sucht. Die fortschreitende Erkenntnis Gottes des Erlösers ist eine ebenso wichtige Seite der Vorbereitung als die fortschreitende Erkenntnis des weltbeherrschenden anderen David; diese letztere muß sich sogar, wie wir weiterhin sehen werden, im A. T. selbst eine radicale Umschmelzung gefallen lassen, um sich mit der Erkenntnis Gottes des Erlösers in einer dem göttlichen Ratschluß, der sich im N. T. vollzieht, entsprechenden Weise zu verschmelzen. Einen hervorragenden Anteil an der Förderung der Heilserkenntnis nach der göttlichen Seite hin hat das B. Iob. Die Freunde Iobs halten sein großes Leiden für die Strafe großer Sünden und steigern dadurch seine innere Anfechtung, denn er ist sich seines bisherigen Gnadenstands bewußt und erscheint sich doch als eine Zielscheibe göttlichen Zorns, ohne zu wissen, wodurch er diesen verschuldet. Die weise Liebe, nach welcher Gott handelt, verkehrt sich ihm in souveräne Laune. Aber allmählich zerreißt die Wolke, und die Erkenntnis, daß dieser Gott absoluter Willkür nicht der wahre sein könne, beginnt in ihm zu tagen. In 17, 3 fleht er Gott an, daß er Pfand einsetze

(שִׂימָה נָּא) und Bürgschaft für ihn leisten möge (עָרְבֵנִי) bei sich selber (עִמָּךְ), der Gott der Liebe bei dem Gotte des Zorns. Es ist die Grundidee des neutestamentlichen Evangeliums von der Versöhnung (καταλλαγή), welche hier aufblitzt. Gott ist als zweierlei Personen gedacht: als Richter, welcher Iob als Strafwürdigen behandelt, und als Bürge, welcher vor dem Richter für die Unschuld des Leidenden sich verpfändet und gleichsam Caution stellt. Und in 19, 23—27 dringt er zu dem Glaubenspostulat hindurch, daß selbst wenn seine Haut vollends[1] zerstört sein und sein äußerer Mensch in Staub des Grabes sich aufgelöst haben wird, doch die Wahrheit den falschen Schein durchbrechen und der Zorn der Liebe weichen und Gott, der lebendige und allesüberdauernde, für ihn, den Gestorbenen, eintreten und, aus seiner Verhüllung hervortretend, sich ihm mit jenseitigen Augen zu schauen geben wird als sein גֹּאֵל d. i. als Rächer seines wie das Blut eines Verbrechers betrachteten Blutes, als Einlöser seiner der Beschimpfung verfallenen Ehre, als Erlöser von dem Banne, der auf ihm lastet, vor allem von dem Gefühle göttlichen Zorns, dessen Verhängnis sein Leiden zu sein scheint. Wie das, was er 17, 3 erbittet, in 2 Cor. 5, 19 als durch Gott in Christo für die ganze Welt vollzogen erscheint, so zeigt Röm. 8, 34, in welches Bekenntnis trotzbietender Glaubenszuversicht sich Iobs ואני ידעתי גאלי חי auf neutestamentlichem Standpunkt umsetzt. Die menschliche Seite des göttlichen Erlösungswerks bleibt in diesen kühnen Glaubensworten außer Betracht. Aber in dem Abschnitt Elihu sehen wir die Erkenntnis einer Mittelsperson zwischen Gott und Menschen sich anbahnen, indem da von der Erhebung des Menschen aus der Tiefe der Sündenschuld und des Strafzustandes in 33, 23. 24 folgendes Bild entworfen wird: Wenn bei ihm [dem am Rande des Todes und der Hölle stehenden Sünder] zugegen ist[2] ein Engel als Mittler

1) Das „vollends“ liegt in אחר, und זאת bed. adverbiell: in dieser Weise; es mit עורי nach הדור זו Ps. 12, 8 zusammenzunehmen verbietet die Wortstellung. Subj. zu נִקְּפוּ sind die geheimen Mächte der Zerstörung.

2) Wir verstehen עליו wie in נִצָּב עליו nahe bei jem. stehend Gen. 18, 2. 45, 1 u. ö.

(מלאך מליץ), Einer aus Tausenden (d. i. über Tausend hinausragend), zu verkünden dem Menschen was ihm frommt: so erbarmt er (Gott) sich seiner und spricht: Mache ihn los (ledig, frei), daß er nicht hinabfahre zur Grube — ich habe erlangt ein Sühngeld (כֹּפֶר ein die Sünde und Schuld deckendes λύτρον). Hier kommt in dem auch übrigens hervorstechend angelologischen B. Iob die Erkenntnis zum Vorschein, daß die Erlösung des Menschen nur durch ein übermenschliches Wesen vermittelt sein kann; der *angelus internuntius* ist eine Präformation des aus dem Bereiche der Gottheit hervorgehenden Erlösers. Die engelische Gestalt ist die älteste, welche sich die Hoffnung eines Mittlers des Heils giebt Gen. 48, 16.[1] Sie wird, um dies schon hier vorgreifend zu bemerken, von Maleachi 3, 1 wiederaufgenommen (vgl. auch die merkwürdige Uebersetzung der LXX zu Jes. 9, 5): der מלאך הברית der Prophetie ist die Realität des von der Chokma postulierten מלאך מליץ.

---

1) Vgl. zu d. St. Kemmler in seiner Umdichtung des B. Iob (1877) und Rogge in seiner Uebersetzung (1877).

VI. Die Prophetie und Chokma in den ersten Epochen der Reichsspaltung.

§ 23. **Die Propheten nach der Reichsspaltung bis zur Regierung Josaphats und der Dynastie Omri.** Nathan hat die messianische Verheißung für immer an das Haus Davids gebunden und Gad, indem er David die Weisung gab, auf der Tenne des Jebusiters Aravna (beim Chronisten Ornan) einen Altar zu errichten, hat den Grund zu dem Tempel auf Moria (2 Chr. 3, 1) gelegt, in welchem Israel über ein Jahrtausend lang betend und opfernd seinen Gott verehrt hat. Aber Weissagungsschriften oder sonstwie überlieferte öffentliche Vorträge liegen uns weder von diesen zwei Propheten vor noch von den Propheten der ersten sechs oder sieben Jahrzehnte nach der Reichsspaltung, von denen Ahîja, Jedi (Jedo), Jehu b. Chanani im Reiche Israel, Schemaja, Iddo, Azaria b. Oded, Chanani im Reiche Juda auftraten. Königsbuch und Chronik machen uns nur mit Eingriffen dieser Propheten in die Zeitgeschichte und mit den die That begleitenden Worten bekannt. Ihr Verhalten zur messianischen Hoffnung entzieht sich unserer Kenntnis. Angenommen aber, daß ihre Aussprüche, obwohl frei, doch nicht ohne Anknüpfung an die Ueberlieferung reproduciert sind, erscheinen diese Propheten, in manchen mit der messianischen Hoffnung zusammenhängenden Gedanken und Gedankenformen als Vorgänger der späteren. Das Weissagungswort Obadia's (v. 17) und Joels (3, 5) von der פְּלֵטָה Israels, welche des Heils nach den ergangenen Gerichten teilhaft wird, vernehmen wir schon von Schemaja unter Rehabeam 2 Chr. 12, 7, und in der Weissagung Hosea's von Israels endzeitiger Buße und Bekehrung 3, 4 f. 5, 15 scheint die Weissagung Azaria's unter Asa 2 Chr.

15, 3 f. wiederzuklingen, sowie das Wort Ahîja's des Siloniten, daß dem David eine Leuchte (נִיר = נֵר) verbleiben soll 1 K. 11, 36, ein Lieblingsausdruck der dem David gegebenen Verheißung geworden ist (1 K. 15, 4. 2 K. 8, 19. 2 Chr. 21, 7. Ps. 132, 17). Gar nichts aber, was sich in Beziehung zur messianischen Hoffnung setzen ließe, ist dem zu entnehmen, was die Geschichtsbücher über die Propheten der folgenden Königsgeschichtsepoche von Josaphat und Ahab bis Amazia und Jerobeam II berichten, die Chronik über Jehu b. Chanani, Jahaziel b. Sacharja, Eliezer b. Dodawahu und den Märtyrer Sacharja b. Jojada, das Königsbuch über Micha b. Jimla (s. dessen Rede 1 K. 22, 17—23) und über die zwei riesigen Wunderpropheten Elia und Elisa. In allem, was diese Propheten leisten und sagen, ist kein Anlaß zu einem Zeugnis messianischen Inhalts, auch nicht in den Worten, welche Elia's und Elisa's Thaten begleiten. Der Beruf dieser geht darin auf, das Heidentum zu bekämpfen und im Gegensatz zu den Propheten des Baals- und Astartecultus und des stierbildlichen Jahvecultus eine Prophetenschaft des Einen übercreatürlichen heiligen Gottes heranzubilden. Aber ein Fehlschluß *e silentio* wäre es, wenn wir die messianische Hoffnung diesen allen absprechen wollten. Keiner der Propheten Juda's oder Israels eifert gegen die Reichsspaltung, alle anerkennen sie als *de jure* bestehend; wahre Religiosität aber war in Israel wie Juda nicht möglich, ohne daß sich mit ihr das Verlangen nach Aufhebung des göttlichen Verhängnisses und also nach einem Könige über das wiedergeeinte Reich, nach einem anderen David, nach dem Messias verband.

§ 24. **Die metaphysische Auffassung der Weisheit in der Einleitung des Spruchbuchs.** Während die messianische Verkündigung des Prophetentums wie versiegt scheint, setzt sich in der Literatur der Chokma mit Absehen von dem nationalen Messiasbilde die übernationale rein religiöse Bereicherung und Vertiefung der Heilserkenntnis fort. Das zu dieser Literatur gehörige Buch Mischle hat zu seinen Hauptbestandteilen zwei salomonische Spruchlesen, deren jüngere, wie 25, 1 angegeben wird, von den „Männern Hizkia's“ redigiert worden

ist; für die Herausgabe der älteren giebt es keine geeignetere Zeit als die Zeit Josaphats, des Königs, welcher Förderung der Volksbildung auf dem Grunde wahrer Religiosität sich wie kaum ein anderer angelegen sein ließ (2 Chr. 17, 7—9). Auf den Titel und das Motto der älteren Spruchlese 1, 1—7 folgen in 1, 8—c. 9 zusammenhängende Ansprachen in Spruchform, welche den משלי שלמה 10, 1 als Einleitung dienen und, besonders an die Jugend sich richtend, die in Gottesfurcht wurzelnde Weisheit empfehlen. Der Vorredner spricht hier wie ein Vater zu seinen Kindern, dreimal aber (1, 20 ff. 8, 1 ff. 9, 1—12) führt er die Weisheit selber redend ein; er nennt sie חָכְמָה oder חָכְמוֹת 1, 20. 9, 1, was ein ebensolcher Intensivplural wie אלהים; sie tritt nach Art eines Straßenpredigers und Wanderlehrers öffentlich auf, sie erscheint als eine Person göttlichen Wesens, denn sie verheißt 1, 23 denen, die ihr sich zukehren, die Mitteilung ihres Geistes, und es wird v. 28 vorausgesetzt, daß man zu ihr betet und daß sie Gebete erhört oder auch unerhört läßt. Die Personification, an sich betrachtet, läßt sich ebenso als rein allegorisch ansehen wie die der Thorheit 9, 13; aber immer fragt sichs: was denkt sich der Verfasser unter dieser von sich aus den Geist spendenden und gebetsweise anzurufenden Weisheit? Daß sie in seinem Sinne mehr als eine personificierte Eigenschaft, mehr als ein personificiertes Gut ist, geht aus ihrem Selbstzeugnis 8, 22—31 hervor: „Jahve hat mich hervorgebracht[1] als Erstling seines Weges (seiner auf eine creatürliche Welt zielenden Bethätigung), voraus vor seinen Werken, seit ehedem. Von Ewigkeit her ward ich eingesetzt, von Anbeginn, seit den Uranfängen der Erde. Als die Wassertiefen noch nicht waren, ward ich geboren, als die Quellbrunnen noch nicht waren, die mit Wasser beladenen. Ehe denn die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln ward ich geboren — als er noch nicht ausgewirkt hatte Erd' und Fluren, und die Summe der Staubteile der Erdwelt. Als er die Himmel her-

1) Trg. Syr. übersetzen בְּרָאַנִי, was aber unstatthaft; denn im Sinne des Verf. ist die Hervorbringung der Weisheit dem בראשית ברא (dem מעשה בראשית) vorausgegangen, sie ist also nicht selbst ein Schöpfungswerk.

richtete, war ich dabei, als er einen Kreis abmaß um der Wassertiefe Fläche. Als er festigte die Aetherhöhen droben, als mächtig hervorbrachen der Wassertiefe Quellen, als er dem Meere seine Schranke setzte, daß die Wasser sein Geheiß nicht überschritten; als er abmaß die Grundfesten der Erde, da war ich bei ihm als Werkmeister[1] und ich trieb ein wonniges Spiel tagtäglich, mich tummelnd angesichts seiner allezeit, mich tummelnd in der Welt seiner Erde und mein wonniges Spiel treibend bei den Menschenkindern." Fünf Gedanken kommen in diesem Selbstzeugnis der Weisheit zu malerischem Ausdruck: 1) sie ist aus Gott geboren worden, ehe die Welt der Schöpfung ward; 2) sie war zugegen, als diese wurde; 3) sie nahm dabei eine mittlerische Stellung ein, indem Gott bei Ausführung seiner Schöpfungsgedanken sich ihrer Vermittelung bediente; 4) dieser Dienst, den sie Gotte dem Schöpfer leistete, war für sie Wonnegenuß; 5) ihr liebster Wirkungskreis aber innerhalb des Schöpfungsganzen wurde die Erde und auf ihr die Menschheit. Wie der Geist Gottes eine aus Gott hervorgehende Potenz ist, welche das zu Schaffende belebt und das Geschaffene lebendig erhält, so ist die Weisheit eine aus Gott geborene Potenz, welche das zu Schaffende in der gottgewollten Weise verwirklicht und den freien Creaturen, besonders dem Menschen, zur Erreichung des gottgewollten Zieles verhilft. Dächte man sich diese aus Gott herausgesetzten Potenzen als von Gott gelöste besondere göttliche Wesen, so ergiebt sich eine mit der Einheit Gottes unverträgliche mythologische Vorstellung. Der Sachverhalt will vielmehr so vorgestellt sein, daß Gott als der Urgrund des Seins den Geist und die Weisheit aus sich erschließt als Besonderungen seiner Wesensoffenbarung. Geist und Weisheit sind in dem Wesen Gottes des Einen originierende und von dessen einheitlichem Wesen umschlossene Mächte. Ohne darin das trinitarische Dogma zu finden, constatieren wir doch, daß die alttest. Schrift, indem sie schon auf ihrem ersten Blatte

---

1) Das N. אמון bildet kein Fem. und ist also wie *artifex* doppelgeschlechtig, es ist hier weiblich gedachtes, aber (da die Weisheit übergeschlechtlich zu denken ist) nicht weiblich zu übersetzendes δημιουργός (vgl. jedoch Weish. 7, 21 τεχνῖτις).

אלהים und רוח אלהים unterscheidet, Gott nicht als starre Monas faßt und daß, indem nunmehr die חכמה als *causa media* der Weltbeziehung Gottes hinzutritt, das eine Wesen Gottes als dreifaltiges vorgestellt wird. Wie in der alttest. Geschichte, indem sie Gott und seinen Geist und seinen Engel, in welchem sein Name, d. i. sein sich offenbarendes Wesen ist, unterscheidet, so bereitet sich in der alttest. Chokmaliteratur, indem sie Gott und seinen Geist und seine Weisheit unterscheidet, die neutest. Gottesoffenbarung vor. Es ist bemerkenswert, daß die Aussprüche der Weisheit in Spr. c. 1 und 8 sich auffällig mit Aussprüchen Jesu im johanneischen Evangelium decken. Schon der Anfang Joh. 1, 1 ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ist dem ה׳ קנני ראשית דרכו Spr. 8, 22 inhaltsverwandt. Und wenn der Apostel Col. 1, 16 von Christus sagt: τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, so läßt sich dies nach Spr. 8, 22—31 in die Aussage umsetzen, daß die Weisheit, welche die Mittlerin der Weltschöpfung war und das ideale Ziel der Weltgeschichte ist, in ihm geschichtlich und leibhaftig erschienen ist.

§ 25. **Das Hochzeitsgedicht Ps. XLV.** Unser Blick wird nun von der moralisierenden und dogmatisierenden Chokma hinweg wieder auf die in Hoffnungen und Wünschen sich bewegende Lyrik gelenkt, denn, indem wir von der Regierungszeit Josaphats weitergehen, zieht Ps. 45 unsere Aufmerksamkeit auf sich, den wir aus anderwärts dargelegten Wahrscheinlichkeitsgründen (vgl. beispielsweise v. 9 mit 1 K. 22, 39. Am. 3, 15) für ein bei der Vermählung Jorams, des Sohnes Josaphats, mit Athalja, der Tochter der aus dem Königshause von Tyrus stammenden Gemahlin Ahabs, entstandenes Epithalamium halten. Ohne unsere Ansicht für untrüglich zu halten, halten wir sie doch für begründet genug, um dadurch subjektiv berechtigt zu sein, den Psalm der Zeit Josaphats-Jorams einzufügen. Mag aber der König, den der Dichter feiert, Joram sein oder irgend wer anders, immer bleibt stehen, 1) daß er vor dem Dichter in dem Lichte messianischer Erhabenheit und Bestimmung steht, und 2) daß er die hochzeitlichen Wünsche und Erwartungen nicht gerechtfertigt hat. An drei Stellen wird der Gefeierte über die Schranke der Zeitlichkeit in die Sphäre des Unend-

lichen emporgerückt. Schönheitbegabt, sagt v. 3, bist du vor den Menschenkindern, hingegossen ist Liebreiz auf deine Lippen, darum hat gesegnet dich Elohim auf ewig (לעולם) — die Schönheit und Anmut seiner Erscheinung macht den Eindruck unvergänglichen Segens. Und der Schluß v. 18 lautet: Rühmen will ich deinen Namen in allen Geschlechtern, darum werden Völker dich preisen immer und ewig (לעלם ועד) —der Dichter, im Namen der unsterblichen Gemeinde redend, weiß voraus, daß sein Lobpreis dieses Königs sich in immer weiteren Kreisen über die ganze Völkerwelt verbreiten und ewig fortklingen werde. In v. 7 scheint er ihn sogar אלהים anzureden: Dein Thron, Elohim, währt immer und ewig (עולם ועד); der Hebräerbrief (1, 8 f.) wenigstens geht von der vocativischen Fassung dieses אלהים aus, und man mag erklären oder auch corrigieren wie man wolle, jedenfalls ist 7^a nicht Anrede Gottes. Die drei Aussagen sind, mag Salomo oder Joram oder wer sonst dieser König sein, Hyperbeln, welche aber nichts gemein haben mit den Königs-Apotheosen höfischer orientalischer Dichtkunst. Der Dichter hegt wirklich die überschwengliche Hoffnung, daß der jetzt sich vermählende junge König das Ideal des theokratischen Königtums und also die messianische Idee verwirklichen werde. Der Gefeierte hat jedoch diese hohen Erwartungen getäuscht und weit entfernt, ein Gegenstand allgemeinen und ewigen Lobpreises zu sein, ist er verschollen. Hingegen hat der Dichter sich insofern nicht getäuscht, als er wirklich, wie vor zwei Jahrtausenden, so heute noch den göttlichen König besingt in diesem seinem fortlebenden Liede. Denn in das Gesangbuch der Gemeinde aufgenommen hat dieser Psalm aufgehört, ein Gelegenheitscarmen zu sein; er ist ein nach dem prophetischen Wort zu verstehendes Loblied auf den König Messias und für die neutestamentliche Gemeinde, für welche sich noch mehr als für die alttestamentliche alle sinnlichen Züge in Uebersinnliches umsetzen, ein Lied von der „Hochzeit des Lammes“, nahe verwandt dem mystisch verstandenen Liede der Lieder.

Anm. Wie das Hohelied, antitypisch und also mystisch verstanden, für den alttestamentlichen Heilserkenntnisfortschritt außer Betracht bleibt und nur, wenn es im Sinne des Dichters

selbst ein allegorisches Gemälde wäre, in Betracht käme: so wird Ps. 45 erst durch den Sinn, welchen die Gemeinde damit verbindet, den von Hermann Schultz in seiner Alttestamentlichen Theologie sogenannten „zweiten Schriftsinn", zu einem eschatologisch messianischen. Das Lob des Dichters selbst haftet an einem seiner Gegenwart angehörigen König, den er insofern als einen die Messiashoffnung erfüllenden ansieht, als er in seiner himmlischen Schöne, seiner unwiderstehlichen Macht, seiner sittlichen Reinheit und Hoheit ihm wie die volle Wirklichkeit des engen Verhältnisses erscheint, in welches David und sein Same zu Gott gestellt ist. Aber dieser König vermählt sich mit einer Königstochter, und sein Thron ist nur vererbungsweise (בָּנֶיךָ 17ª) ein ewiger. Das sind Züge, welche das Messiasbild nicht bereichern, sondern trüben, denn auch der Messias, wie er im A. T. geweissagt wird, ist über die irdischen Bedingnisse der Ehe und des Kindersegens erhaben: sein Thron ist ewig, weil er in ihm, ohne von ihm aus sich weiter zu vererben, ewigen Bestand hat. Diese Züge, welche der hochzeitliche Anlaß des Gedichts mit sich bringt, fordern für den Psalm als Gemeindelied, zumal als neutestamentliches, eine geistliche Metamorphose. Und in Anbetracht dieser Züge wird die vocativische Fassung des אלהים 7ª unwahrscheinlich, und (vorausgesetzt die Ursprünglichkeit des Textes) wird zu übersetzen sein: Dein Elohims-Thron (vgl. syntaktisch 2 S. 22, 33) ist immer und ewig, d. i. der Thron, den du als Gesalbter Gottes einnimmst. Der Verf. des Hebräerbriefs citiert und verwendet die Stelle nach dem griechischen Texte.

VII. Das Messianische in der Weissagungsliteratur von Joram bis Hizkia.

§ 26. **Das Verhältnis der drei ältesten Weissagungsschriften zur messianischen Idee.** Die größte rednerische Kraftentfaltung des Prophetentums fällt in die Periode der Weltreiche, welche jener Konflikt Israels (Ephraims) und dann Juda's mit Assur eröffnet, den die Bekriegung Juda's durch die verbündeten Reiche des damascenischen Syriens und Ephraims herbeiführte. Dieser syrisch-ephraimitische Krieg entspann sich in den letzten Jahren Jothams; das Todesjahr seines Vaters Uzia (nach den biblischen Angaben das J. 755 v. Chr.), in welchem Jesaia berufen ward, ist der Markstein der Glanzzeit des prophetischen Schrifttums und ihrer Vorläufer Obadia, Joel und Amos. Obadia weissagt unter Joram, dem Sohne und Nachfolger Josaphats, nach dem Abfall Edoms von der davidischen Oberherrschaft (2 K. 8, 22. 2 Chr. 21, 10) die über Edom kommende Vergeltung; Joel hat jenen Abfall, mit welchem sich die Niedermetzelung der in Idumäa wohnhaften Judäer verband (4, 19 ff.), noch in frischer Erinnerung und sein Buch spiegelt eine Zeit wohlgeordneten Jahvedienstes, wie er in der ersten Hälfte der Regierung des Joas (um 850), aber nicht mehr in der zweiten bestand; Amos' Auftreten fällt nach der Aufschrift seines Buches in die Zeit Uzia's zwei Jahre vor dem Erdbeben und, wie der Inhalt des Buches zeigt, in die Zeit der letzten Jahrzehnte Jerobeams II, der ersten Uzia's — die Runde der von ihm angekündigten Strafgerichte beginnt mit Damask (vgl. 1, 4 mit 2 K. 8, 12. 13, 22) und trifft dann wie bei Joel Philistäa (das noch unter Josaphat tributäre 2 Chr. 17, 11), Phoenicien und Edom. Noch enger aber verflochten

sind diese drei Propheten durch die gemeinsame Beziehung auf das Unglücksereignis unter Joram 2 Chr. 21, 16 f. 22, 1: der Ueberfall Judäa's durch philistäische und arabische Horden, die Tötung aller Kinder Jorams bis auf den einen Ahazja und die Wegschleppung eines großen Teils der Judäer und besonders Jerusalemer, welche teilweise an die Phönicier, teilweise durch diese und die Edomiter an die (kleinasiatischen) Griechen verkauft wurden; Ob. v. 20. Jo. 4, 1—8. Am. 1, 6—10 geben ein sich gegenseitig ergänzendes Bild dieses Vorspiels der folgenden großen Exile. Aber auch um von dem Verhältnis der ältesten Schriftpropheten (d. i. derer, von denen wir Schriften besitzen) zu der messianischen Idee ein richtiges und nicht durch irreführendes Argumentieren *e silentio* entstelltes Bild zu gewinnen, müssen wir Obadia, Joel, Amos zusammennehmen. Bei *Obadia* sind es מוֹשִׁעִים sieghafte Retter, welche vom Berge Zion gegen das Gebirge Esau ziehen und den tückischen Erbfeind abstrafen (21[a]); bei *Joel* aber ist es Jahve, der in Zion wohnende, welcher das von Edom vergossene Bruderblut nicht ungerächt läßt (4, 21), und bei *Amos*, welcher die tiefe Demütigung Juda's und seines Königs durch das stolze mächtigere Nordreich und das Aeußerste, die Schleifung der Mauern Jerusalems durch Joas, Jerobeams II Vater und Vorgänger (2 K. 14, 13), erlebt hat, ist es das wiederhergestellte Haus Davids, durch welches Edom wieder unterworfen wird 9, 11 f.: „An jenem Tage werde ich aufrichten die verfallene Hütte Davids und werde vermauern ihre (der Mauern) Lücken und sein (Davids) Niedergerissenes aufrichten und sie (die Hütte Davids) aufbauen wie in der Vorzeit Tagen, auf daß sie Besitz ergreifen von dem Ueberblieb Edoms und all den Völkern, über denen (als zu dem Reiche meines Gesalbten gehörig) mein Name genannt war.[1]" Eine unmittelbar messianische Weissagung ist das nicht, aber diese Wiedererhebung des Hauses Davids ist doch gleichwertig mit

---

1) Statt לְמַעַן יִירְשׁוּ אֶת שְׁאֵרִית אֱדוֹם liest LXX לְמַעַן יִדְרְשׁוּ שְׁאֵרִית אָדָם (ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων) ohne Objekt, das in A hinzugefügte τὸν κύριον stammt wohl aus Apg. 15, 17 — man sieht aus der dortigen Verwendung der Stelle, in welchem fast dem Urtext gleichen Ansehen damals die LXX stand.

der Verheißung eines anderen David, eines Gegenbildes David-Salomo's. Wenn die Weissagung mehr persönlich gefaßt wäre, so würde sie doch deshalb nicht neutestamentlicher lauten, denn der Grundcharakter des Messiasbildes ist zur Zeit noch eine auf dem Grunde siegreicher Strafkriege sich erhebende gerechte friedestiftende Herrschaft, welche, weil im Namen des einen wahren heiligen Gottes ausgeübt, auch auf die Welt außerhalb Israels einen überwältigenden Eindruck macht. Es ist deshalb ein gegen den Entwickelungsgang der messianischen Verkündigung verstoßender Anachronismus, wenn man wie Luther nach Hieronymus unter dem von Joel 2, 23 verheißenen מוֹרֶה לִצְדָקָה den Messias als Unterweiser zur Gerechtigkeit versteht. Wenn die Worte so zu übersetzen wären, so müßte der Prophet unter diesem gottgeschenkten Lehrer sich selbst meinen, der das Volk auf das heilsordnungsmäßige Verhalten hingewiesen hat (לְ wie אֶל 2 Chr. 6, 27), durch das es der Verhängnisse, unter denen es jetzt leidet, ledig werden kann. Ob aber nicht vielmehr „nach Gebühr (so wie es bei gesegnetem Landbau sein muß) eintretender Frühregen“ gemeint ist, haben wir hier als außerhalb unserer Aufgabe liegend nicht zu untersuchen. Eben deshalb, weil die prophetisch vermittelte Erkenntnis jetzt noch nicht so weit vorgeschritten ist, um mit dem idealen König der Zukunft die Vorstellung eines den Weg des Heils verkündenden Lehrers zu verbinden, vermissen wir den Messias bei den drei Propheten nicht, freuen uns aber um so mehr der von ihnen ausgesprochenen großen neutestamentlichen Ideen, welche, wenn der wahre Messias erscheinen wird, eine wesentliche Stelle einnehmen werden in der Verkündigung, mit der er auftritt, und in der Messiasreligion d. i. dem Christentum, welches ihn zum Centrum hat. Das Ziel der Weltgeschichte ist nach dem Schlußworte der Weissagung *Obadia's* dies, daß Jahve's die Königsherrschaft wird (וְהָיְתָה לַה' הַמְּלוּכָה), die Verwirklichung also und Vollendung des Reiches Gottes. Der Begriff des Reiches Gottes hat bei Obadia noch nicht die Fülle und Tiefe des Inhalts, die er gewann, als Jesus der Christ mit der Predigt des Evangeliums vom Reiche Gottes unter das Volk trat, aber wenn er nach Mr. 1, 15 sprach: „Erfüllt ist

die Zeit und herbeigekommen das Reich Gottes; thuet Buße und glaubet an das Evangelium“, so meint er doch, daß nun die Zeit abgelaufen sei, welche nach Gottes Ratschluß vorherbestimmt war für den Uebergang der mit Obadia angehobenen Weissagung von dem künftigen Reiche Gottes in das Evangelium von dem nun in Wirklichkeit tretenden. Und während bei Obadia der Durchbruch des Reiches Gottes sich lediglich durch blutigen Krieg und Sieg, durch Gebietserweiterung des Volkes Gottes und Heimbringung der in Sklaverei geratenen Volksgenossen vorbereitet: hören wie bei *Joel* von einer Ausgießung des Geistes Gottes über alles Fleisch, wodurch das, was bei Obadia so äußerlich lautet, mittelst eines Riesenschrittes vorwärts dermaßen verinnerlicht wird, daß die Apostel in dem, was sie an dem Pfingsten nach Jesu Auferstehung und Auffahrt erleben, die mit der Weissagung Joels sich deckende Erfüllung sehen. „Und es wird geschehen nachdem, — sagt Gott durch den Propheten — ausgießen werde ich meinen Geist auf alles Fleisch und weissagen werden eure Söhne und Töchter, eure Greise werden Träume träumen, eure Jünglinge Gesichte schauen. Und auch über die Knechte und die Mägde werde ich in jenen Tagen ausgießen meinen Geist.“ Das kühne Bild von der Ausgießung des Geistes[1] ist dadurch entstanden, daß die der nächsten Zukunft geltenden Verheißungen der Regenspendung und Heuschreckenvertilgung überboten werden durch die eschatologischen Verheißungen der Geistesspendung und des Gerichts über die dem Volke Gottes feindliche Welt. Wie Regen die Naturwelt verjüngt, so wirkt der Geist Gottes im Innern des Menschen ein neues beseligendes und nach außen hin sich als Macht über die Welt erweisendes Leben; Ausgießung dieses Geistes bedeutet Spendung in bisher unerlebter Fülle und Stärke. Bisher waren es einzelne in Israel, besonders die Propheten, welche mit Gott durch seinen Geist in nahem, vertraulichem Verkehr standen, aber dieses Geistesleben in Gott wird inskünftige Besitz aller ohne Unterschied des Geschlechts

---

1) LXX schwächt es ab, indem sie אשפוך את רוחי partitiv ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου übers.

und Alters, auch derer, welche dem Volke Israel nicht dnrch Geburt, sondern als Dienende durch Einverleibung angehören. Bei dieser an Israel haftenden Besonderung des כל בשר könnte es scheinen, daß es hier nicht die gesamte Menschheit bedeute. Aber überall, wo כל בשר vorkommt, hat es unbeschränkten Sinn; zuweilen befaßt es die Tiere mit z. B. Gen. 6, 13, meist aber bezeichnet es die Gesamtheit nach der Seite der Materialität, Ohnmacht und Sterblichkeit Jes. 40, 5. Sach. 2, 17. Ps. 65, 3. Und daß Joel die Heiden in das künftige Heil einschließt, zeigt sich in dem, was er weiter von den dem Heile bahnbrechenden Gerichten und denen sagt, die des Heils teilhaft werden v. 3—5: „Und ich gebe Zeichen am Himmel und auf Erden, Blut und Feuer und Rauch-Säulen. Die Sonne wird verkehrt werden in Finsternis und der Mond in Blut vor dem Kommen des Tages Jahve's her,. des großen und schrecklichen. Und es wird geschehen: jeder, der anrufen wird den Namen Jahve's, wird entkommen; denn auf dem Berge Zion und in Jerusalem wird es ein Entronnenes geben, wie Jahve gesagt hat, und unter den Entfliehenden, welche Jahve zu berufen vorhat." Von hier aus fällt auf כל בשר ein die Unbeschränktheit des Begriffs bestätigendes Licht. Das in Obadia's Schrift enthaltene Gotteswort בהר ציון תהיה פלטה wird hier von Joel citationsweise wiederholt, um es durch ein anderes darüber hinausgehendes Gotteswort zu ergänzen. Es wird nicht bloß eine, sondern eine zwiefache פלטה erhalten bleiben, eine bestehend aus denen des Volkes Israel, welche mitten in den Strafgerichten sich heilsbegierig dem Gotte des Heils zuwenden, und eine aus den שרידים bestehende, welche Jahve berufen wird.[1] Es sind, wie die Unterscheidung fordert, zu Rettende aus der Masse der Heidenwelt gemeint. Die von Israel werden gerettet durch Anrufung eines ihnen bereits offenbaren Gottes, diese aus den Heiden durch den Gnadenruf des sich ihnen offenbarenden. Während hierdurch der Begriff des כל בשר einerseits die ver-

1) Die Worte ובשרידים אשר ה׳ קֹרֵא hat unter den alten Uebersetzern erst und nur Hieronymus richtig wiedergegeben: *et in residuis, quos Dominus vocaverit,* wonach Luther: und auch bei den andern übrigen, die der HErr berufen wird.

allgemeinernde Beziehung auf die israelitische und außer-israelitische Menschheit erhält, wird er andererseits verengt, indem das Gottesvolk der Endzeit als das Ergebnis eines richterlichen Sichtungsprocesses erscheint, welcher die Masse Israels und der Heiden auf einen feuerbeständigen Kern reduciert. Auch *Amos* bezeugt diesen Sichtungsproceß 9, 9: „Denn siehe, ich ordne an und werde (mittelst der diese Anordnung vollziehenden Weltmacht) das Haus Israel schütteln unter alle Völker, wie man schüttelt im Siebe, und nicht wird fallen ein Körnlein zur Erde." Die Spreu wird aus dem gegen den Wind geschüttelten Siebe verweht und der Abfall und Schmutz fällt durch, aber der Weizen bleibt im Siebe, um seiner Zeit wieder in den Boden des Verheißungslandes verpflanzt zu werden. Die Masse Israels verschmilzt mit den Heiden und geht unter. Der jesaianische Grundgedanke, שְׁאָר יָשׁוּב nur ein Rest, aber doch ein Rest bekehrt sich, auch ein Grundgedanke des Römerbriefs (denn, wie der Apostel 9, 6 sagt, es sind nicht alle Israeliter, die von Israel sind), kommt also schon in den drei ältesten Weissagungsschriften zum Ausdruck. Es ist ausschließlich die Gnade, welche Israel zu Gottes Volke macht und seinen Fortbestand sichert; seiner Natürlichkeit nach, wenn man von der Erwählung aus Gnaden und dem Gnadenstande absieht, steht es vor Gott nicht höher als die Weltvölker 9, 7: „Seid ihr mir nicht gleich den Söhnen der Cuschäer, Söhne Israels? lautet Jahve's Ausspruch. Habe ich nicht Israel heraufgeführt aus Aegyptenland und die Philistäer aus Caphtor und Aram aus Kîr?" Der Gnade entfallen und in seinen Naturgrund zurückgesunken, hat Israel nichts voraus vor den Aethiopen, und an sich, abgesehen von Gottes Wunderthaten, welche die Masse Israels mißachtet, und Gottes Gnadenzwecken, welche es vereitelt, kommt der Auszug Israels aus Aegypten auf gleiche Linie zu stehen mit den Auswanderungen der Philister aus Kreta und der Aramäer aus der Gegend des Kur-Flusses. Das sind mitten im A. T. neutestamentliche Gedanken. Der Wert bei Gott bemißt sich nicht nach der fleischlichen Abkunft, sondern nach dem innerlichen Verhalten zu dem Gotte des Heils. „Es ist hier kein Unterschied — sagt Paulus Röm. 10, 12 —

unter Juden und Griechen; es ist aller zumal Ein Herr, reich über alle, die ihn anrufen, denn (es ist das Wort Joels 3, 5, auf das er sich beruft) wer den Namen des Herrn wird anrufen, soll selig werden.“ Denken wir die eigentlich messianische Weissagung eines Christus Gottes aus dem A. T. hinweg, so würde Jesus schon deshalb Ziel, Erfüllung und Abschluß des A. T. sein, weil durch ihn die neutestamentlichen Ideen des A. T. nicht bloß im Bewußtsein, sondern auch weltgeschichtlich zu entschiedener Herrschaft gelangt sind.

Anm. Auch das Buch Jona verdient hier Erwähnung. Schon die Sendung Jona's nach Nineve, um da durch Strafgerichtsdrohung zur Buße zu rufen, ist einzigartig im A. T. Denn überall sonst ergehen die Weissagungen der Propheten über die Völker von der Prophetenwarte im Lande Israel aus. Selbst Jesus betrachtet sich als auf den Kreis des Volkes Israel angewiesen; auch die Apostel waren vor der Auffahrt des Herrn auf diesen engen Kreis beschränkt und als später Petrus ein heidnisches Haus mit der Predigt des Heils betreten soll, muß er erst durch ein himmlisches Gesicht von seinem Widerwillen befreit werden. Kein Wunder also, daß Jona sich der Sendung nach Nineve zu entziehen sucht. Auch daß er schmollt, als über die Niniviten Gnade für Recht ergeht, hat eine subjektive Berechtigung: es ist doch wohl nicht gemeine Mißgunst (wie Apg. 13, 45 vgl. 1 Thess. 2, 16), sondern er mag ahnen, daß die Annahme der Heiden zum Kindschaftsverlust Israels ausschlagen wird. Aber an den Empfindungen, die ihm der schnell aufgeschossene und schnell wieder verwelkte Kikajon (Ricinus) verursacht, bringt ihm Gott zum Bewußtsein, daß auch die Heiden, die ja nicht minder als Israel ihn zum Schöpfer und Regierer haben, ein Gegenstand seines Erbarmens sind. Nicht nur an den Niniviten, sondern auch schon an den heidnischen Schiffern zeigt es sich, daß die Heiden keineswegs verloren zu geben sind, daß auch unter ihnen sich weder edle Menschlichkeit noch, wenn ihnen Gott, der eine heilige, und sein Wille bezeugt wird, Empfänglichkeit und Glaubensgehorsam vermissen lassen, daß es also auch in der Heidenwelt eine an das Zeugnis des Gewissens anknüpfende vorbereitende Wirksamkeit der Gnade giebt. Was Joel in c. 3 bezeugt, daß die Heiden in den göttlichen Heilsratschluß inbegriffen sind, das lehrt und bekräftigt das B. Jona durch Thatsachen. Man mag es datieren, wie man wolle, man mag die wunderbare Erhaltung des Propheten für seine Berufsaufgabe deuten, wie man wolle — es bleibt eine

wundersame Anticipation des Neuen Testaments im Alten, und Aussprüche Jesu wie Mt. 12, 39—41 zeigen, wie lieb er dieses Buch hatte, in welchem er seinen eigenen durch das Grab hindurchführenden Weg zu den Heiden vorgebildet fand.

§ 27. **Der Blick Hosea's, des ephraimitischen Propheten, in die Endzeit.** An Amos, den judäischen Propheten, welcher, dem Zuge des Geistes folgend, in Bethel, dem Hauptorte des jerobeamischen Cultus, auftrat, schließt sich Hosea an, dessen Buch das eigentliche ephraimitische Prophetenbuch ist; auch der Anfang der Wirksamkeit Hosea's fällt in eins der letzten Jahre Jerobeams. Wie lange von da an seine Wirksamkeit gewährt habe, ist streitig, aber für uns hier ohne Belang, denn diejenigen seiner Blicke in die Zukunft, auf die es uns hier ankommt, fallen in die Zeit seines Amtsantritts. Hosea ist, wie Ewald ihn schildert, der Prophet des hochtragischen Liebesschmerzes: die Liebe ringt mit dem Zorn, bis der Zorn schließlich untergeht in dem Triumphe der Liebe. Es hängt mit diesem, so zu sagen, mystisch erotischen Grundzuge Hosea's zusammen, daß die Anfänge seiner Prophetie mit zwei Verehelichungen verflochten sind, welche ihm anbefohlen werden, um die Gegenwart und Zukunft Israels in lebenden Bildern darzustellen. Aus der ersten weissagenden Ehe entspringen drei Kinder: Jisreêl, welcher das Vertilgungsgericht versinnbildet, von dem die mörderische Dynastie Jehu in der Ebene Jisreêl betroffen wird; Lo-Ruchâma, deren Name besagt, daß die Gnadenfrist des Hauses Israel abgelaufen ist, wogegen dem Hause Juda noch eine wunderbare (nicht durch Waffengewalt vermittelte) Rettung bevorsteht, und Lo-Ammi, laut dessen Namen Israel aufgehört hat, Gottes Volk zu sein, und Er nicht Israels Gott sein mag. Diese drei Kinder und die Mutter dieser Kinder, von Haus aus eine Prostituierte, versinnbilden die Nachtseite des Verhältnisses Gottes zu seinem Volke. In c. 2 aber verwandelt sich das trostlose Bild der Gegenwart in ein hoffnungsreiches Bild der Zukunft, indem aus dem dunklen Grunde des Namens *Lo-Ammi* die Verheißung aufflammt, daß Israel ein zahlreiches Volk werden wird, zu welchem sich Jahve wieder als zu seinem Volke und seinen Kindern bekennt, und aus dem

Namen *Jisreêl* die Verheißung, daß aus Juda und Israel wieder ein einiges, unter einem gemeinsamen Haupte siegreiches Volk werden wird, und aus dem Namen *Lo-Ruchâma* die Verheißung, daß die Glieder dieses Volkes sich als solche, die Erbarmen gefunden, wechselseitig begrüßen werden. Ehe aber die Gestalt der Mutter sich lichtet, wird zuvor der dunkle Grund ihrer sittlichen Versunkenheit enthüllt. Dies geschieht 2, 4—15 und mit לכן 16 tritt dann der Umschwung der Rüge und Drohung in Trost der Verheißung ein: darum, weil nun der Zorn sich nicht wirkungslos (vgl. 9^b) ergossen, vernimmt die Gemeinde Israel im Exil Jahve's liebreichen Lockruf und er geleitet sie nach der Wüste, dort in dem Durchgangsorte zwischen Strafort und Verheißungsland die durch langes Elend zaghaft gewordene ermutigend. Von hier aus beginnen die höher und höher aufsteigenden Verheißungen: die falschen Götter werden der Gemeinde so gründlich verleidet, daß es ihr schon schrecklich ist, ihre Namen zu nennen; die gesamte Naturwelt tritt zu ihr in ein Friedensbündnis, und zwischen dem HErrn und ihr tritt ein Liebesverhältnis ein, welches seine Abschattung an dem ehelichen Ineinanderschmelzen zweier Leben hat: „Und ich verlobe dich mir auf ewig und verlobe dich mir in Gerechtigkeit und Recht und in Gnade und Barmherzigkeit. Und ich verlobe dich mir in Treue und du sollst den Herrn (את־ה׳) erkennen“. Der dunkle Grund der Gottesgemeinde, welche sich mit Leib und Seele den Abgöttern preisgegeben und als solche durch die vom Propheten geehelichte Gomer abgebildet wird, ist nun in absolute Mittagshelle verschlungen. Obgleich aber ein höheres Aufsteigen der Verheißung von hier aus unmöglich ist, ruht sie doch noch nicht, sondern faßt, ehe sie abschließt, noch einmal die drei weissagenden Gestalten zusammen, von denen sie ausging v. 23—25: „Und es wird geschehen an jenem Tage: ich werde erhören, lautet Jahve's Ausspruch, ich werde erhören die Himmel, und diese werden erhören die Erde, und die Erde wird erhören das Korn und den Most und das Oel, und diese werden erhören Jisreêl, und ich säe sie (eine Gemeinde) mir im Lande und erbarme mich Lo-Ruchâma's, und sage zu Lo-Ammi: „Mein Volk bist du und er wird sagen:

Mein Gott!“ Durch das Weltall geht das Gefühl der Abhängigkeit einer Creatur von der andern, eine fleht gleichsam die andere an um Gewährung dessen, wodurch ergänzt zu werden sie benötigt ist, und dieses Flehen aller Creatur ist zuletzt Flehen zu Gott dem Allesbedingenden, welcher es zu einer Kette der Erhörungen machen wird, deren Schlußglied die in das heilige Land eingesäete Gottesgemeinde ist. Was Hosea da über den wie auf einer Stufenleiter vom Himmel herabsteigenden Segen der Naturwelt und von der Liebesvereinigung mit Gott *(unio mystica)* sagt, rührt an Röm. 8, 18—23 und Apok. 19, 6—9, aber doch nur von ferne, denn es zielt alles nicht auf die Menschheit, sondern auf Israel, und nicht auf die Erde, sondern das Land Israel, welches er, als ob er nur das Land des Reiches Israel meinte, mit Jisreêl bezeichnet. Er meint aber das ganze Verheißungsland, denn Israel und Juda werden, wie er 2, 2[a] weissagt, sich wieder einigen unter einem gemeinsamen Haupte. Diese Weissagung ist in dem Munde des ephraimitischen Propheten noch bedeutsamer als im Munde Amos' des judäischen. Hosea — sagt Duhm (Theologie der Propheten, S. 128) — ist, so viel wir wissen, der erste, der das Bestehen eines eigenen Königshauses in Israel für ungesetzlich oder besser für Sünde erklärt und kategorisch die Verzichtleistung und die Rückkehr zu David fordert.“ Das ist, so gefaßt, nicht richtig, denn alle Propheten anerkennen, daß das Königtum des Reiches Israel zu Recht bestehe, sie sehen in der Reichsspaltung ein über das Haus Davids ergangenes Strafverhängnis Gottes, welches aber nicht ewig währen wird: das Israel der Endzeit wird wieder ein einiges Volk sein. Allerdings aber ist Hosea der erste, welcher dieser Hoffnung bestimmten Ausdruck giebt, noch bestimmterer als 2, 2 in c. 3, wo dem (wie es scheint unterdes verwitweten) Propheten aufgegeben wird, ein Weib zu ehelichen, deren Liebe zu ihm nicht ihre erste ist, so daß zu besorgen, die alte Flamme werde in ihr wieder entbrennen und die eheliche Treue bedrohen. Das weise, zwar strenge, aber wohlmeinende Verfahren des Propheten mit diesem zu Ehebruch geneigten Weibe soll ein Bild sein des Verfahrens, welches Jahve mit seinem Volke einschlägt, um es

seinem Hange zur Untreue gegen ihn zu entwöhnen: „Denn viele Tage werden die Kinder Israel sitzen ohne König und ohne Fürsten, und ohne Opfer und ohne Standbild, und ohne Ephod und Teraphim. Danach werden sich bekehren die Kinder Israel und suchen Jahve, ihren Gott, und David, ihren König, und hinbeben zu Jahve und seiner Güterfülle am Ende der Tage“. Ein gleichwertiges Seitenstück zu Röm. 11, 25 ist das nicht. Denn das Israel, von welchem hier Hosea redet, ist das Israel in engerem Sinne, welchem er selbst angehört, das Volk des Zehnstämmereichs. Die „vielen Tage“ sind das unabsehbar lange assyrische Exil. Die Religion der zehn Stämme war eine von obenher decretierte Staatsreligion mit den Hauptcultusstätten Bethel und Dan, wo die Jahve als Stier darstellenden Gußbilder (מַסֵּכָה 2 K. 17, 16) standen und wo dem stierbildlichen Gott geopfert ward, worauf זֶבַח (vgl. 1 K. 12, 32) hindeutet, wogegen מַצֵּבָה die Baalsstatuen meint (10, 1 f.) und אֵפוֹד וּתְרָפִים wie Richt. 17, 5 den Orakel-Apparat bezeichnet, mittelst dessen man göttlichen Bescheid erteilte und suchte. Wie der Prophet sein leichtfertiges Weib ihrer Buhlschaft entzieht, so wird Jahve seinem Volke alle Stützen und Förderungsmittel eines abgöttischen Cultus entziehen, obenan das Staatsregiment, durch das es zum Abfall von dem Einen unabbildbaren Gotte verleitet ward. In langwierigem Exil befindlich wird es unter dem Drucke fremden Heidentums und des Strafzustandes, in den es durch eigenes Heidentum geraten ist, von bußfertigem Verlangen nach Jahve, seinem Gott, und David, seinem Könige, ergriffen werden: diejenigen, welche Jahrhunderte lang verheißungslosen Königen vieler Dynastien dienten, werden sich wieder einem Könige des Hauses, welches Gottes Verheißung hat, untergeben. Jedoch wird דָּוִד מַלְכָּם mehr bedeuten als, wie Reuß sagt, *la dynastie légitime des Isaïdes,* mehr als den dann, wenn diese Umkehr eintritt, gerade herrschenden Davididen. Man könnte zwar meinen, daß dieser Sinn der Worte genüge, weil Hosea ein assyrisches Exil weissagt, welches dem Zehnstämmereich ein Ende macht, aber nicht zugleich ein babylonisches, durch welches die davidische Dynastie einen unabsehbar langen Abbruch erleidet. Aber er weiß, daß auch Juda, ob-

schon ihm in der assyrischen Gerichtszeit noch eine Wunderrettung bevorsteht (1, 7), einer Strafernte entgegenreift (6, 15), und seine Weissagung lautet auf die Endzeit (באחרית הימים), und ein König, welcher nicht bloß als מזרע דוד oder מבית דוד bezeichnet, sondern geradezu דוד genannt wird, kann nur ein solcher sein, in welchem David wiederauflebt, also Davids Gegenbild, also der Messias, wonach auch das Targum übersetzt: „sie werden Gehorsam leisten dem Messias, dem Sohne Davids, ihrem Könige.“ Die Weiss. ist messianisch, aber ihre Pointe bleibt doch die Wiedervereinigung Israels mit Juda unter dem anderen David, und über die Person dieses anderen David sagt sie nichts Näheres, die Nebeneinanderstellung des Gottes Israels und dieses Königs David läßt nur schließen, daß er der Gottgesalbte in voller Realität sein wird.

Anm. Es giebt auch Typisches im B. Hosea, aber nutzbares Material für Reconstruction des Entwickelungsgangs der messianischen Weissagung ist das nicht; denn erst, wenn der prophetische Text von der neutestamentlichen Erfüllungsgeschichte beleuchtet wird, werden wir von der Wahrnehmung überrascht, daß das Wort des Propheten hier und da ohne sein Wissen und Wollen kraft des Geistes der Inspiration eine Gestalt annimmt, in der es sich mit Thatsachen deckt, die sich zu den zunächst gemeinten gegenbildlich verhalten. Wenn Matthäus 2, 15 darin, daß Aegypten eine Zufluchtstätte der heiligen Familie mit dem Christuskinde wurde, das Gotteswort Hos. 11, 1 erfüllt sieht, so verkennt er gewiß nicht, daß das dort Gesagte zunächst von Israel gemeint sei, aber es ist ihm nicht bloßer Zufall, daß wie Israel, Gottes Erstgeborener, so auch Jesus, Gottes Eingeborener, eine Zeit lang in Aegypten geborgen gewesen und von da auf Gottes Ruf nach dem Lande seiner Bestimmung zurückgelangt ist. Auch die Weissagung von dem Wiedererstehen Israels 6, 1—3 gestaltet sich typisch. Dereinst werden Bußrufe laut werden, die im ganzen Volke wiederhallen. Israel wird in dem Strafzustande, in welchem es sich befindet, das Verhängnis seines Gottes erkennen und Vertrauen fassen zu dem nicht minder gnädigen als gerechten, denn — so trösten sie sich einander — der uns zerrissen, wird uns auch heilen, der uns schlug, wird uns auch verbinden. Er wird uns wieder lebendig machen nach zween Tagen, am dritten Tage wird er uns machen auferstehen, und wir werden leben vor ihm.“ Das Volk liegt jetzt wie ein Toter im Grabe,

aber der zweite Tag seines Begräbnisses wird der Wendepunkt seiner Neubelebung und der dritte Tag wird der Tag seiner Auferstehung. Wie hier in der Wiederbringung Israels das יְקִמֵנוּ auf das יְחַיֵּנוּ folgt, so sind auch in dem Durchbruche Jesu durch das Reich des Todes ζωοποίησις *resuscitatio* und ἀνάστασις (ἔγερσις) *resurrectio* zu unterscheiden: die Auferweckung, vermöge welcher Geist und Leib wieder die Einheit entbundenen selbstmächtigen Lebens gewannen, ging dem Hervorgang aus dem Grabe in verklärter Leiblichkeit voraus. Die Geschichte Israels ist in großen wesentlichen Zügen Vorbild und Nachbild der Geschichte Christi: auf zwei Todestage Israels, deren zweiter in dem Uebergang aus Tod zum Leben endet, wird ein Auferstehungstag folgen — es sind von Gott, nicht von der Sonne gemessene Tage gemeint, vielleicht das assyrische, das babylonische und das römische Exil, in welchem das jüdische Volk sich noch jetzt befindet. Daß auch 13, 14 von der Auferstehung handele, meint Hieronymus wegen 1 Cor. 15, 54—57 annehmen zu müssen: *Quod apostolus in resurrectionem interpretatus est Domini, nos aliter interpretari nec possumus nec audemus.* Aber die Gottesworte Hos. 17, 14 sind nicht verheißend, sondern das Aeußerste drohend: „Aus der Hand des Hades sollt' ich sie befreien, vom Tode sie erlösen? (Nein), wo sind deine Seuchen, Tod? wo deine Pest, o Hades! Mitleid muß sich bergen vor meinen Augen". Das Mitleid liegt Gotte nahe, so schwer auch Israel sich an ihm versündigt; aber jetzt muß es weichen, damit er nicht davon ergriffen werde, er bietet gegen das sich selbst verstockende Ephraim Hades und Tod auf mit den Verderbensmächten, über die sie verfügen — er läßt dieses Volk, ohne Einhalt zu thun, dem Hades und Tode verfallen, so daß seine Wiederbringung, so weit eine solche möglich, eines Toten Wiederbringung aus dem Tode sein wird. Paulus will 1 Cor. 15, 54 f. mit τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος nicht sagen, daß dann, wenn der letzte Feind überwunden ist, das hoseanische ποῦ σου θάνατε κτλ. als Weissagungswort sich erfüllen, sondern daß da geschehen wird, was diese Worte der alttest. Schrift als Päan (Triumphruf) gefaßt aussprechen.

§ 28. **Jesaia's Grundideen in ihrer Erstlingsgestalt.** Die Wirksamkeit Hosea's begann gegen Ende der Regierung Jerobeams II, welchen Uzia (nach der biblischen Chronologie um 14 J.) überlebte; im Todesjahre Uzia's aber (nach Ussher 758, nach Duncker, Wellhausen u. a. 740) wurde Jesaia berufen, dessen Buch uns einen tiefen Einblick in die allmähliche Fortbildung und Umbildung seiner Verkündigung verstattet. Es

ist ein unglückseliger Beruf, mit welchem der in c. 6 gen Himmel entrückte Prophet zur Erde zurückkehrt. Das Wort, das er predigt, soll seinem Volke ein Geruch des Todes zum Tode werden, denn die Zeit göttlicher Langmut ist vorüber; der Weg der Geschichte Israels geht hinfort durch Gericht auf Gericht in heimatlose Ferne, aber ein Rest bleibt, welcher sich dem Wurzelschößling eines umgehauenen Baumes vergleicht. Bisher waltete über Israel der Reichtum göttlicher Güte, ohne daß es sich dadurch zur Buße leiten ließ, von jetzt an aber Gottes richtende, obwohl nicht vernichtende, sondern sichtende Gerechtigkeit. Es sind die Grundideen seiner Prophetie, welche Jesaia hier bei seiner Berufung angesichts der assyrischen Völkergerichtszeit empfängt. Von dem Trisagion der Seraphim her hat er seine Lieblingsbenennung Gottes mit קדוש ישראל. Daß die weltliche Herrlichkeit Israels zertrümmert werden muß, ehe die wahre auf ihren Trümmern ersteht, weissagt er, an ein älteres Prophetenwort, wie an seinen Predigttext sich anschließend, in c. 2—4 mit dem aus 3, 14 sich herausgestaltenden Anhang c. 5. In der diesem ersten Weissagungscyklus c. 2—6 vorausgeschickten Eröffnungsrede c. 1 stellt sich heraus, daß das dermalige Volk auf dem Wege der Gnade nicht zurechtzubringen ist, sondern nur auf dem Wege des Gerichts, welches die schlackichte Masse hinweg schmelzt, um das feuerbeständige edle Erz zu entbinden. Es ist hier alles erster Vollzug der dem Propheten aufgegebenen Verkündigung. Die Weltmacht, welche Gottes Strafwerkzeug wird, tritt in 5, 26 ff. (vgl. Deut. 28, 49) vor sein Seherauge nur erst wie eine Nebelgestalt ohne festen Umriß. Das Strafgericht des Exils deutet sich 6, 12 vgl. 5, 13 nur erst in allgemein gehaltenen Ausdrücken an. Das Heil, dem das Gericht Bahn bricht, geht in c. 1 noch nicht über das bescheidene Maß der Apokatastase einer besseren Vergangenheit (wie unter David-Salomo und Josaphat) hinaus. Der Nachblieb, welcher weiterhin שארית oder פלטה heißt und in Schearjaschûb ein leibhaftiges Emblem gewinnt, erscheint 6, 13 nur erst in dem Bilde eines wiederausgrünenden Wurzelstocks. Und die Weissagung der Herrlichkeitszeit nach dem Gerichte 4, 2, welche lautet: „An jenem Tage wird der Sproß

Jahve's zur Zier und zur Herrlichkeit werden, und die Frucht des Landes zum Stolz und zum Prange für die Entronnenen Israels", ist noch so allgemein, so helldunkel, so skizzenstrichartig gehalten, daß die Verhandlung darüber, ob צמח ה' persönlich[1] gemeint sei oder sachlich, noch immer nicht geschlossen ist und wohl nie zu allgemein anerkanntem Ergebnis gelangen wird. Briggs vertritt noch (1886) wie Cheyne und Driver die Ansicht, daß der ‚Sproß Jahve's' und die ‚Frucht des Landes' von Ausstattung der Naturumgebung mit einer außergewöhnlichen Schönheit und Fruchtbarkeit gemeint sei. Dagegen anerkennen v. Orelli, Bredenkamp, Schultz („Alttest. Theologie" S. 776), daß der Ausdruck des alsdann berechtigten hohen Selbstbewußtseins zu großartig lautet, um nur Naturweltliches zum Gegenstand zu haben; auch enthält das Gemälde vom Sturze der falschen Herrlichkeit nichts, worauf diese Naturherrlichkeit (wie Jo. 4, 18) sich gegensätzlich beziehen könnte. Andererseits ist einzuräumen, daß das dem צמח ה' parallele פרי הארץ der persönlichen Fassung eher widerstrebt als günstig ist. So werden also unter dem Sproß und der Frucht nicht Lichtpunkte, sondern Lichtkreise zu verstehen sein: die göttlichen Gaben und Segnungen, deren das Israel der Zukunft sich rühmen können wird. Aber immer bleibt es stehen, daß es dieser Lichtkreis ist, aus welchem als dessen Centrum, als Gottes „unaussprechliche Gabe" (ἀνεκδιήγητος δωρεά 2 Cor. 9, 14) weiterhin der Messias in das Bewußtsein der Propheten eintritt.

§ 29. **Die große Trilogie messianischer Weissagungen Jes. c. VII. IX. XI: A) Immanuel, der Sohn der Jungfrau.** In c. 7—12 ist die Gestalt der Zeitgeschichte eine andere geworden. Gegen Ende der Regierung Jothams hatten die Feindseligkeiten der den Sturz der davidischen Dynastie bezweckenden syrisch-ephraimitischen Ligue begonnen 2 K. 15, 37. Rezîn, der König des damascenischen Syriens, ergriff Besitz von der Hafenstadt Ailath, welche Uzia den Edomitern

1) So das Targum, welches משיחא דה' übersetzt, während LXX sich einen ganz anderen Text zurecht macht.

abgenommen hatte 2 K. 16, 6 vgl. 14, 22; die Judäer, die sich dort niedergelassen, wurden nach Damask geschleppt 2 Chr. 28, 5. Und von Pekach, dem Könige Israels, wurde Ahaz in einer furchtbar blutigen Feldschlacht besiegt, nach welcher der Prophet Oded die zahlreichen judäischen Gefangenen wenigstens von der Schmach der Sklaverei errettete 2 Chr. 28, 6—15. Die Heere der Verbündeten waren, nachdem sie gesondert gesiegt hatten, nun zusammengeschlossen und bereiteten den Hauptschlag gegen Jerusalem vor. Inmitten der aufs höchste gestiegenen Gefahr tritt Jesaia mit seinem Sohne Schearjaschûb vor den König hin, der damals auf der Westseite der Stadt mit Vorkehrungen angesichts der bevorstehenden Belagerung beschäftigt war, und verheißt ihm Gottes Hülfe, indem er sich zur Verbürgung derselben durch jederlei von Ahaz verlangtes Wunderzeichen erbietet. Es giebt kaum ein biblisches Factum, auf welches der Supranaturalismus sich so wie auf dieses berufen könnte, um sein gutes Recht gegenüber der modernen Weltanschauung zu stützen. Der Prophet weiß, daß der Gott in ihm der Gott der Gnade ist, in deren Wesen es liegt, sich als über die Natur erhabene Macht zu erweisen, und daß der Gott der Gnade, dem er dient, der Gott des Wunders ist, welcher da, wo heilsgeschichtliche Zwecke es fordern, die Naturgesetze, die er gesetzt hat, diesem Zwecke dienstbar macht. Ahaz aber mag keine Versuchung der Hülfe Jahve's, er hat bereits die Hülfe Tiglathpilesers, des Königs Assurs, angerufen und weist unter heuchlerischem Vorwande das Erbieten Jesaia's zurück. Diese Scene ist einer der verhängnisvollsten Wendepunkte in der Geschichte Israels. Die Anrufung der Hülfe Assurs durch Ahaz legte den Grund zu jener Verwickelung mit dem Weltreich, welches im J. 722 dem Reiche Israel und 588 dem Reiche Juda den Untergang brachte. Außer Stande, des Königs unglückseliges Beginnen rückgängig zu machen, und andererseits dessen gewiß, daß die dem Hause Davids gegebene Gottesverheißung durch kein widergöttliches menschliches Eingreifen zunichte werden kann, entgegnet der Prophet, daß der HErr ihnen, dem Könige und den Seinigen, ein Zeichen geben werde wider ihren Willen nach eigener Wahl 7, 13—17:

„Höret doch, Haus Davids! Ist's euch zu wenig, Menschen müde zu machen, daß ihr müde machet auch meinen Gott? So wird denn der Allherr selber euch ein Zeichen geben: Siehe, die Maid ist schwanger und gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen Immanuel. Butter und Honig wird er essen um die Zeit, da er verstehn wird[1] das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu wählen. Denn ehe der Knabe verstehn wird, das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu wählen, wird verödet werden das Land, vor dessen beiden Königen dir grauet — bringen wird Jahve über dich und dein Volk und deines Vaters Haus Tage, wie sie nicht eingetreten seit dem Tage, da Ephraim sich von Juda losriß: den König Assurs." Eine namenlose Maid oder Jungfrau (wie wir mit LXX zu übersetzen berechtigt sind, da הָעַלְמָה jedenfalls ein bisher noch nicht Mutter gewordenes junges Weib bedeutet), welche Gott erkoren hat und sein Geist dem Propheten vergegenwärtigt, wird denjenigen gebären, in welchem Gott seines Volkes Beistand wird und dessen Bestand durch die bevorstehenden Gerichte hindurch rettet.[2] Die Geburt dieses Immanuel ist das gottgewirkte אות, welches an die Stelle der von Ahaz abgelehnten Zeichenforderung tritt. Die Begegnung Jesaia's mit Ahaz fällt ungef. in das J. 734, und unmöglich kann das אות ein erst nach sieben Jahrhunderten sich verwirklichendes sein: die Geburt Immanuels ist im Sinne des Propheten eine nächstkünftige Thatsache. Denn er sieht die Hülfe, welche Immanuel vermittelt, auf folgenden Kreuz- und Querwegen anbrechen: 1) das damascenische Syrien und das ephraimitische

---

1) Nicht: damit er verstehe (lerne) Gutes und Böses zu unterscheiden, so daß die Verödung des Landes das von Jahve verordnete Mittel wäre „zur geistigen Ausbildung des Immanuel" (Guthe, Zukunftsbild S. 40). Wäre das der Sinn, so müßte לְדַעַת gesagt sein (vgl. z. B. 50, 4 לדעת, nicht לדעתו).

2) Man kann sagen: Jesaia ist der Prophet des אות, denn ein Charakterzug seiner Prophetie ist das אות, das Wahrzeichen, bestehend in geweissagten Thatsachen (7, 14. 37, 30) oder gegenwärtig vollzogenen Thaten (38, 22. 7 f. vgl. 7, 11) oder symbolischen Darstellungen (20, 3. 8, 18); er ist der Prophet der Verbürgung des Künftigen durch Wundersames in Wort und That.

Reich verfallen der Eroberung Assurs, ein zwar, äußerlich angesehen, durch Ahaz' Politik herbeigeführtes, aber von Gott vorhergewußtes und in seinen Plan aufgenommenes Ereignis; 2) dann aber wendet sich Assur gegen das Israel beider Reiche und das Land wird von den Heeresmassen Assurs und Aegyptens, der zwei rivalisierenden Großmächte, überschwemmt und dermaßen verödet, daß es wie zu einer großen Weidetrift geworden und die Nahrung der verarmten dünnen Bevölkerung auf Milch und Honig reduciert sein wird — in diese Zeit des durch Ahaz verschuldeten Elends fällt nach der Anschauung des Propheten das Heranwachsen Immanuels hinein, welcher auch noch, wenn er dem Kindesalter (Deut. 1, 39) entwächst, sich mit den einförmigen Nahrungsmitteln des herabgekommenen verwilderten Landes begnügen müssen wird. Diejenigen, welche meinen, daß Immanuel, weil er als ein Kind der assyrischen Gerichtszeit erscheint, nicht der Messias sein könne, verkennen das Gesetz der perspektivischen Verkürzung, welchem alle Prophetie, auch die Jesu Christi selber in den Evangelien, unterstellt ist. Jesaia hat es noch erlebt, daß die Erwartung der Parusie des Messias in der Zeit der assyrischen Bedrängnisse nicht in Erfüllung gegangen, dennoch hat er seiner Weissagung sich nicht geschämt und sie nicht zurückgezogen. Denn als Assur an Jerusalem scheiterte, da wußte er, daß dies nicht ohne Mitwirkung des verheißenen, obschon noch nicht geborenen Immanuel geschehen sei, zu welchem er 8, 8 hülfeflehend aufblickt: „Die Ausspannungen der Schwingen Assurs füllen, so breit es ist, dein Land, Immanuel!“ Auch noch nicht leibhaftig hervorgetreten führt der Künftige ein ideales Leben in der alttestamentlichen Geschichte, und als er in der Fülle der Zeiten erschien, da befand sich das h. Land zwar nicht unter der Fremdherrschaft Assurs, aber Roms in einem Zustande, welcher auf Ahaz' untheokratische Politik als letzte Ursache zurückging.[1] Und nicht in einem Palaste ist er geboren und

---

1) In Beziehung dazu steht, daß er nach 53, 2ª wie „eine Wurzel aus dürrem Erdreich“ aufsproßt. Schon in die Welt eintretend bekommt er die Folgen der Sünde seines Volkes zu erleiden, aber doch nur mit-

in Purpur gewickelt worden, nicht eine Alma des Harems (Hohesl. 6, 8) eines davidischen Königs war seine Mutter, sondern die Verlobte eines Zimmermanns aus dem heruntergekommenen davidischen Geschlechte, welcher ihn als seinen legitimen, aber nicht leiblichen Sohn, sondern als eine Gabe des Himmels erkannte. Die moderne Theologie sieht darin einen aus Jes. 7, 14 herausgesponnenen Mythus; wir sehen darin mit der ganzen Kirche Gottes die Erfüllung und Enträtselung des jesaianischen Weissagungsworts.

§ 30. **Die große Trilogie messianischer Weissagungen Jes. VII. IX. XI: B) Beginn einer neuen Zeit mit dem neuen Erben des davidischen Thrones.** Was der Sohn der Jungfrau, welcher in dem durch Schuld des dermaligen Hauses Davids tief heruntergekommenen Lande heranwächst, dem Volke und Lande leisten wird, sagt Jesaia in c. 7 nicht ausdrücklich; nur die Bedeutung des Namens Immanuel (Mit uns ist Gott) deutet es an. In c. 8 setzt sich die 7, 17 begonnene Weissagung der Bedrängung durch Assur fort: gleich dem entuferten Euphrat überschwemmt Assur das Land Ephraims und dann auch Juda's — hülfeflehend ruft der Prophet 8, 8 Immanuel an, wie ihn gemahnend, daß er das Rettungswerk, welches sein Name besagt, beschleunige. Dieser Aufblick zu dem Künftigen und dem Gott, der in ihm seines Volkes Beistand sein will, verwandelt sich sofort 8, 9 f. in erhörungsgewisse triumphierende Zuversicht. Aber was da der Glaube anticipiert, liegt zur Zeit noch im Bereiche der Zukunft. Erst muß die Nacht hereinbrechen, welcher das gottvergessene Volk verfällt, aber eine Nacht, auf welche für die, welche sich um das prophetische Gotteswort scharen, jedoch nur für diese, ein Morgenrot folgt; und die am schwersten heimgesuchten und ebendeshalb für Gottes gnädiges Eingreifen empfänglichsten Gegenden der Nordmark bekommen am ersten das große Licht zu sehen, welches das Todesschattendunkel durchbricht. Israel wird wieder (nach-

---

zuerleiden, so daß sich in diesem Zuge des jesaianischen Messiasbildes nur von fernher mit Gr. Adam Smith ein Ansatz zur Vorstellung eines leidenden Messias sehen läßt.

dem es auf einen Rest zusammengeschmolzen) ein zahlreiches, durch Sieg und Segen beglücktes, von dem Joche der Zwingherrschaft freigewordenes Volk, und der blutige Krieg hat ein Ende; „denn — so fährt der Prophet fort, die herrliche Wiederherstellungszeit auf den zurückführend, mit dem und durch den sie herbeikommt — ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und es liegt die Herrschaft auf seiner Schulter, und man nennt seinen Namen: Wunder, Berater, starker Gott, Ewig-Vater, Friedefürst, zu Mehrung der Herrschaft und zu Frieden ohne Ende auf Davids Thron und über sein Reich, es aufzurichten und zu stützen durch Gericht und Gerechtigkeit von nun an bis auf ewig — der Eifer Jahve's der Heerscharen wird dies vollführen.“ Der geweissagte Sohn der Jungfrau ist nun geboren, und der Prophet, indem sein ideales Leben in der Zukunft sich fortsetzt, begrüßt und feiert ihn als den Erben des davidischen Thrones. Es ist ein fünffacher Name, den er führt. Er ist nach 7, 14 ein Wunderzeichen und eine Wundergabe. Schon deshalb verbinden wir פֶּלֶא יוֹעֵץ nicht zu einem Namen, der als einer nicht ein Wunder von Berater (wofür Gen. 16, 12. Spr. 21, 20 keine gleichartigen Belege), sondern einen Wunderbares Ratenden, wunderbar Beratenden bedeuten würde — es sind zwei Namen, er heißt פֶּלֶא als in Person ein gottgewirktes Wunder.[1] Daß wir diesen Namen als ersten mit 7, 14 zu combinieren haben, geht daraus hervor, daß auch hier über seiner Geburt der Schleier des Geheimnisses liegt. Ein Davidide muß er sein, da er den davidischen Thron einnimmt, und da das Geschlecht in genealogischem Sinne sich nach dem Vater, nicht nach der Mutter bestimmt, muß es der legitime Sohn eines Davididen sein, aber die Weissagung sagt nichts von einem leiblichen Vater. Und wir werden ferner berechtigt sein, den Namen אֵל גִּבּוֹר mit dem Namen עִמָּנוּאֵל zu combinieren. Man hat diesen Namen nicht nach Ez. 32, 21 zu erklären, wo אֵלֵי גִבּוֹרִים die Mächtigsten unter den Helden (vgl. ebend. 31, 11) bedeutet, sondern nach 10, 21, wo er wie sonst überall

1) Daß es fünf Namen sind (eine halbe Dekas), nicht vier, ist auch um der biblischen Zahlensymbolik willen wahrscheinlicher.

Name Gottes des Starken ist. Aber deshalb meinen wir doch nicht, daß der alttest. Prophet, dessen Messiasbild hier noch nicht den Rahmen des Königsbilds sprengt, mit diesem Messiasnamen metaphysischen oder gar nicaenisch-dogmatischen Sinn verbunden habe, nur daß dieser König ihm als Gottes des Starken leibhaftige Gegenwart gilt: Gott ist in ihm, er ist Gott der Starke, wie der Engel Jahve's Jahve selbst ist. Und den Namen אֲבִי־עַד werden wir nicht mit Schultz u. a. Beute-Vater erklären, denn עַד in solchen genitivischen Verbindungen drückt, wo dergleichen sonst vorkommen (45, 17 vgl. 57, 15; Hab. 3, 6 vgl. Gen. 49, 26), das Attribut des Ewigen aus, und die Weissagung lautet ja weiter, daß er den Thron Davids ewig, ohne ihn zu vererben, innehaben, daß er in gerechtem und friedestiftendem Walten seine Herrschaft erweitern, daß er also auf ewig Vater d. i. liebreicher und geliebter Regent eines großen Volkes sein wird. Als Regenten bezeichnen ihn auch die Namen יוֹעֵץ und שַׂר־שָׁלוֹם, jener als einen solchen, zu dem man volles Vertrauen fassen kann, dieser als einen solchen, dessen erhabenes Wirken Frieden zum Ziele hat; es ist bedeutsam, daß der fünffache Name wie der dreifache ahronitische Segen in שָׁלוֹם, aller guten Gaben beglückendste und ersehnteste, endet. Obgleich nun zwar auch dieses jesaianische Königsbild des Messias, um neutestamentliche Geltung zu behaupten, der alttestamentlichen nationalen Verengung entnommen werden muß (denn der König des Himmelreichs ist König Israels nicht in speciellem, sondern in keinem anderen Sinne, als in welchem er König aller Völker ist), so enthalten doch die drei jesaianischen Messiasweissagungen nicht bloß ideelle, sondern auch geschichtliche Züge, welche als wesentliche durch die Erfüllungsgeschichte bekräftigt worden sind. Die zweite sowohl als die erste hüllt die Geburt des Künftigen in geheimnisvolles Dunkel, und die zweite besagt, daß Galiläa zuerst des Messias ansichtig werden wird, wonach es auch jüdische Ueberlieferung geworden, daß der Messias zuerst in Galiläa offenbar werden und von Tiberias aus die Zeit der Erlösung Israels anbrechen werden wird.[1]

1) s. Ein Tag in Kapernaum[2] S. 20.

§ 31. **Die große Trilogie messianischer Weissagungen Jes. c. VII. IX. XI. C) Charakteristik des anderen David und seines Regiments.** Die jesaianischen Reden in c. 7—12 wollen, wie schon die sich wiederholenden neuen Ansätze (ויאמר ה׳ 7, 3. 8, 1. ויוסף ה׳ דַּבֵּר 8, 5. דָּבָר שלח אדני 9, 7) zeigen, kein Ganzes aus Einem Gusse und ebenderselben Zeit sein; der Standpunkt der Propheten rückt der 7, 17 angekündigten Invasion Assurs näher und näher. In c. 10 beschreibt er weissagend, wie das assyrische Heer unaufhaltsam und schreckenverbreitend gegen Jerusalem losrückt und wie es, einem hochstämmigen Walde gleich dort aufgepflanzt, durch die Schreckensgewalt göttlicher Machtherrlichkeit zu Boden übereinander gestürzt wird. Während aber der Libanon der Weltmacht zusammenbricht, verjüngt sich das dem Stumpfe *(truncus)* eines gefällten Baumes gleichgewordene Haus Davids 11, 1: „Und es geht hervor (Perfectum der Folge) ein Reis aus dem Stumpfe Isai's, und ein Schößling aus seinen Wurzeln bringt Frucht." Die Weissagung greift hier auf die 9, 5 f. gefeierte Geburt des Sohnes und Thronerben Davids zurück. Das aus dem Stumpfe des auf die Niedrigkeit seines bethlehemitischen Ursprungs zurückgesunkenen Hauses Davids entsprossende Reis, welches zu einem Baume mit Krone und Früchten erwächst, ist der erhoffte Davidide, welcher mit sich und durch sich sein Volk aus Niedrigkeit zur Herrlichkeit emporführt. Der HErr bekennt sich zu ihm und weiht und rüstet ihn mit der ganzen siebenfältigen Fülle seines Geistes v. 2: „Und es senkt sich auf ihn nieder der Geist Jahve's, Geist der Weisheit und des Verstandes, Geist des Rates und der Kraft, Geist der Erkenntnis und Furcht Jahve's." Der Beruf, für den er vorbereitet wird, indem der Geist Gottes in dem ganzen Reichtum seiner Kräfte ihm zu eigen wird, ist der königliche mit dessen Regenten- und Richterpflichten v. 3—5: „Und Wohlduft ist ihm Furcht Jahve's, und nicht nach dem, was seine Augen sehen, richtet er, und nicht nach dem, was seine Ohren hören (d. h. nicht nach sinnfälligem Schein, sondern nach Thatbestand und Herzensgrund), spricht er Recht. Und richtet mit Gerechtigkeit die Armen und spricht Recht mit Geradheit den Sanftmütigen des

Landes, und schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes, und mit dem Hauche seiner Lippen tötet er den Boshaftigen. Und es ist Gerechtigkeit der Gurt seiner Lenden, und die Treue ist der Gurt seiner Hüften.“ Es ist ein König nach Gottes Herzen und von göttlicher Macht, welcher hier geschildert wird; 4ᵇ („und schlägt die Erde . .“) ist ein übermenschlicher Zug im Bilde, aber es fehlt jeder heilsmittlerische Zug; von diesem Könige bis zu einem Erlöser von Sündenknechtschaft und Todesbann ist noch ein weiter Weg. Die Erfüllungsgeschichte aber zeigt, daß auch diese Weissagung ein Werk des Geistes Gottes in der Werkstatt des Geistes des Propheten ist. Der Geschilderte ist König und nicht Erwerber und Mitteiler geistlicher Güter, also mehr Christus als Jesus. Aber war Jesus, als er sich der Taufe der Anwartschaft auf das Himmelreich unterzog, nicht des Himmelreichs designierter König? Und ist es nicht Umsetzung der Weissagung in Geschichte, daß der heilige Geist auf den dem Wasser Entsteigenden in Taubengestalt d. h. in der sanften Art und in der ganzen Fülle seines Wesens herabkommt, und daß dann, als er sein Amt nicht als König sofort, sondern vorerst als Prophet des Himmelreichs antritt, die ersten Worte seines Mundes den Armen, Leidtragenden, Sanftmütigen, also den דַּלִּים und עַנְוֵי־אֶרֶץ gelten und diese durch hohe Verheißungen emporrichten? Dagegen ist die Vertilgung des endzeitigen Erzfeindes Christi und seines Reiches, welche Paulus 2 Thess. 2, 8 mit Worten Jesaia's 11, 4ᵇ voraussagt, auch jetzt noch eine Thatsache, welche keine Vergleichung des Geschichtlichen mit dem Geweissagten zuläßt. Ebenso verhält es sich mit der Weissagung des künftigen paradiesischen Naturfriedens, welcher die Friedensherrschaft des anderen David begleiten und wiederspiegeln und vervollständigen wird 11, 6—9. Der Prophet begründet diese Wandelung der Tierwelt daraus, daß die Erde dann voll von Erkenntnis des Gottes des Heils sein wird gleich dem von Wassern überwogten Meeresgrunde — das Friedensverhältnis der Tierwelt unter einander und zu den Menschen beschränkt sich hier also nicht wie bei Hos. 2, 20 auf Israel und sein Land, sondern ist auf die Erde und die Menschheit erweitert, läßt sich aber nur in der Voraussetzung begreifen,

daß der Proph. den herrlichen Ausgang der irdischen Geschichte mit der verklärten neuen Erde zusammenschaut. Anders verhält es sich mit 11, 10: „Und es wird geschehen an jenem Tage: der Wurzelsproß Isai's, welcher dasteht als Panier der Völker, nach dem werden Nationen fragen, und seine Ruhestatt (d. i. die Stätte, wo er wohnt und thront) ist Herrlichkeit." Das hat sich dadurch erfüllt, daß, seit das Christentum in die Welt eingetreten, sich wenigstens ein Dritteil der Heidenwelt um das Kreuz des durch Leiden hindurch verherrlichten Christus geschart hat. So zerlegt sich also diese große Weissagung 11, 1—10 in dreierlei Bestandteile: 1) noch der Erfüllung Gewärtiges, was ebendeshalb uncontrolierbar; 2) national Beschränktes und politisch Aeußerliches, was neutestamentlicher Entschränkung, geistlicher Vertiefung bedarf, und 3) dem Wortlaute nach Erfülltes, welches verbürgt, daß das Geweissagte Wort Gottes ist, wenn auch in zeitgeschichtlicher Gestalt.

Anm. Auf das erste der drei jesaianischen Messiasbilder bezieht sich im N. T. nur das Matthäusevangelium zurück, welches 1, 22 f. das Wunder der Geburt Jesu als Erfüllung von Jes. 7, 14 bezeichnet; das Wunder wird auch von Lucas berichtet, aber obwohl ausführlicher noch als von Matthäus, doch ohne Bezug auf das jes. Weissagungswort; auch Paulus sagt Gal. 4, 4 nur, daß Gott in der Fülle der Zeit seinen Sohn sandte, geboren von einem Weibe, er sagt nicht: geboren von einer Jungfrau, man erwartet dies auch nicht, der dortige Gedankenzusammenhang schloß das als zwecklos aus; daß er aber das Wunder der Geburt im Sinne hat, scheint doch aus Vergleichung seiner Worte („seinen Sohn", „geboren von einem Weibe") mit Luc. 1, 35 hervorzugehen. Das zweite jes. Messiasbild bleibt im N. T. ohne alle Verwendung, es wird nirgends citiert, um die Gottheit Christi daraus zu begründen, die LXX war für diesen Zweck nicht zu gebrauchen, denn sie übersetzt die hebräischen Worte פלא יועץ אל nach anderer Lesung durch μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, vgl. dazu, was wir in § 22 über den Mittlerengel im B. Iob gesagt haben. Dagegen spiegelt sich das dritte Messiasbild mannigfach im N. T. wider. Matthäus deutet 2, 23 auf Jes. 11, 1 hin, indem er sagt, daß darin, daß Joseph mit dem Jesuskinde sich in Nazareth Galiläa's niederließ, das, was die Propheten gesagt, sich erfüllen sollte, dies nämlich, daß der künftige Christus Nazaräer (Nazarener) d. i. einer aus Nazareth, heißen wird. Schon Hieronymus zu Jes. 11, 1

bemerkt, daß *eruditi Hebraei* diese Stelle des Buches Jesaia von dem fruchtbringenden נֵצֶר aus der Wurzel Isai's im Sinne haben. Gewiß, aber er citiert nicht einen Propheten, sondern die Propheten. Er denkt zugleich an Jes. 53 und andere Stellen, wonach es dürres Land ist, aus welchem der Künftige hervorwachsen und daß er in unansehnlicher Aeußerlichkeit auftreten wird — er sieht das Bild vom נֵצֶר in Verbindung mit dem Bilde vom Wurzelschoß 53, 2 und anderen Weissagungsworten, welche von Verkennung und Mißachtung des Künftigen reden, darin verkörpert, daß das von Jerusalem abgelegene unbedeutende Nazareth in dem verachteten Galiläa der Boden geworden ist, auf welchem Jesus erwuchs, so daß er im Munde seines Volkes geringschätzig הַנָּצְרִי heißt.[1] Dies das Wahrscheinlichste, rätselhaft bleibt die Angabe dennoch. Außerdem weist das N. T., ohne zu citieren, mehrfach auf das dritte Messiasbild zurück. Der Aussage von dem siebenfachen Geist, der auf dem anderen David ruht, entstammen die sieben Geister (ἑπτὰ πνεύματα) der Apokalypse 1, 4, welche 4, 5 als sieben Fackeln vor Gottes Thron und 5, 6 als die sieben Augen des Lammes erscheinen. Die Weissagung von der Vertilgung des רָשָׁע 4ᵇ bringt Paulus 2 Thess. 2, 8 in specielleren heilsgeschichtlichen Zusammenhang, und das Redebild vom Stabe seines Mundes wird Apoc. 1, 16 visionär verkörpert. An Jes. 11, 5ᵇ schließt sich die Benennung Christi als des treuen und wahrhaftigen Zeugen Aopk. 1, 5. 3, 14 an, wogegen die Benennung ὁ Ἀμήν 3, 14 sich mit אֱלֹהֵי אָמֵן Jes. 65, 16 vergleicht und durch des Herrn eigene Beteuerungsformel ἀμὴν λέγω ὑμῖν (אָמֵן אָמַרְנָא לְכוֹן) veranlaßt ist. Der Name ἡ ῥίζα Δαυίδ aber, der ihm Apok. 5, 5. 22, 16 gegeben wird, klingt, mit שֹׁרֶשׁ יִשַׁי Jes. 11, 10 zusammen.

§ 32. **Der Gottessohn in Psalm II.** Indem Jesaia 8, 8 hülfeflehend zu dem Immanuel emporblickt, in welchem Jahve seines Volkes Beistand sein will, durchdringt ihn sofort Erhörungsgewißheit, und indem er mit Assur alle wider Gottes Volk anstürmenden Völker zusammenfaßt, spricht er ihnen das Strafurteil des Zerschellens und Scheiterns, und fordert alle Fernen der Erde auf, sich dieses Strafgericht des Weltreichs

---

1) Auch נצר heißt er in Bereschith rabba; ebenso heißt im Talmud einer der angeblich vier Apostel. Obwohl die Talmude eine Unzahl palästinischer Ortschaften namhaft machen, so beobachten sie doch über Nazareth tiefes Schweigen.

gesagt sein zu lassen. Die erste Versgruppe des anonymen zweiten Psalms v. 1—5 ist gleichen Inhalts. Der Dichter, in einer Zeit lebend, wo der Thron Davids schwankte, ist sich und seinen Zeitgenossen zum Troste in die Zukunft versetzt, wo die gesamte Völkerwelt sieh wider Jahve und seinen Christus (מְשִׁיחוֹ) erheben wird, aber ohne etwas wider Gottes unerschütterliche Ordnung zu vermögen. Den Anfang der zweiten Versgruppe v. 6—9 bildet Rede Jahve's in seinem Zorn; und ohne Einführung, wie in einem Drama, folgt darauf Rede seines Christus. Die Rede Jahve's beginnt mit וַאֲנִי wie bei Jesaia 7, 14 mit ויאמר; der Satz, welcher mit „und" sich fortsetzt, ist, indem die Rede stürmt, in den Gegensatz verschlungen: „(Ihr rebelliert gegen ihn), und doch habe ich (in meiner Machtvollkommenheit), eingesetzt meinen König auf Zion meinen heiligen Berg" — die Empörung gegen den göttlichen König, ist also Empörung gegen Gott selbst. Und nun folgt Rede des Königs, welcher öffentlich kund geben will, mit welchen Worten höchster Ehre und weltumfassender Machtverleihung Jahve ihn erkoren und erhoben hat: „Ich will Meldung thun hinsichtlich eines Decrets (absichtlich so umständlich und kanzleistilartig lautend): Jahve hat zu mir gesagt: Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeuget. Heische von mir, so will ich dir Nationen zum Erbe geben und dir zum Besitztum die Enden der Erde. Zerschlagen (LXX Apok. 12, 5. 19, 15 ohne wesentlichen Unterschied des Sinnes: weiden) sollst du sie mit Eisen-Scepter, wie Töpfer-Geschirr sie zerschellen." Das Heute (היום) ist keinesfalls von dem Tage der Geburt in das irdische Dasein gemeint, denn daß ein Vater von dem Sohne am Tage seiner Geburt sage, daß er ihn an selbigem Tage gezeuget, ist widersinnig; zwar ist mit ילדתיך eine über väterliches Zeugen und mütterliches Gebären erhabene übersinnliche Machtwirkung gemeint, aber die Aussage lautet doch menschlich und widerstrebt also einem Sinne, welcher, auf das Verhältnis von Vater und Sohn gesehen, nicht naturwahr und also naturwidrig wäre. Es wird also nicht Zeugung in das irdische, sondern in königliches Dasein gemeint sein, wie das Heute von Paulus Apg. 13, 33 vgl. Röm. 1, 4 verstanden wird, indem er es auf den

dies regalis der Auferstehung bezieht, denn die Auferweckung Jesu des Christ war Versetzung aus dem Leben in Knechtsgestalt in das königliche Leben der Verklärung und der Erhöhung zur Rechten des Vaters. Das A. T. freilich unterscheidet zwischen der Geburt in das irdische und der Geburt in das königliche Dasein nicht; gewissermaßen aber thut es Jesaia doch, indem er erst 9, 5 f. die Geburt des Königskindes feiert und später in 11, 1 ff. seine Königsweihe (vgl. Apg. 10, 38) und Königsherrschaft beschreibt. Die dritte letzte Versgruppe des Psalms folgert aus dem, was der Geist der Prophetie dem Dichter und Seher vorgeführt hat, ernste Mahnungen für die Machthaber der Erde v. 10—12: „Und nun, Könige, nehmt Verstand an, laßt euch zurechtweisen, Regenten der Erde. Dienet Jahve mit Furcht und frohlockt (näml. ob des Glückes, eines solchen Gottes Knecht sein zu dürfen) mit Zittern (um nicht in Unehrerbietigkeit, Sicherheit und Uebermut zu verfallen). Küsset den Sohn, damit er (näml. Jahve, dieses Sohnes Vater) nicht zürne und ihr verloren gehet, denn um ein kleines wird entbrennen sein Zorn — selig, die in Ihm sich bergen.“ Für die Uebersetzung des נַשְּׁקוּ־בַר „Küsset den Sohn“ spricht: 1) daß diese Benennung des Gesalbten, nachdem ihn Jahve בְּנִי genannt hat, wohl vermittelt ist; 2) daß das Fehlen des Artikels nicht befremdet, das Wort ist wie תֵּבֵל, תְּהוֹם, עֶלְיוֹן eigennamenartig gebraucht, es ist ein Aramaismus, wie die Poesie dergleichen liebt (vgl. den Aramaismus ארחמך „ich liebe dich“, womit Ps. 18 beginnt), hier dadurch nahegelegt, daß נַשְּׁקוּ בֵן פֶּן einen Mißklang gegeben hätte; 3) daß „küssen“ als Ausdruck der Huldigung altertümlicher Sitte entspricht, nicht Mundkuß, sondern Fußkuß, wie häufig in den assyrischen Inschriften und wie seitens des Weibes Luc. 7, 38. Nur eins könnte gegen die Uebersetzung „Küsset den Sohn“ zu sprechen scheinen: kein einziger der alten griechischen, lateinischen, syrischen Uebersetzer hat diesen Sinn in den Worten gefunden, selbst Aquila Symmachus, Hieronymus, welche die in נשקו liegende Bedeutung der Adoration anerkennen, übersetzen בר als Adverbium: Küsset lauteren Sinnes (Hier.: *adorate pure*). Aber alle das בר im Sinne vom Sohn umgehenden Uebersetzungsver-

suche fallen nicht in die Wagschale, denn sie sind alle sprachgebrauchswidrig. Gegen Hitz. und Hupf., welche נשקו „füget euch“ (jener: der Pflicht, dieser: aufrichtig) übersetzen, ist einzuwenden, daß vielleicht das Kal des Verbums „sich fügen“ bedeuten kann (vgl. Gen. 41, 40), unmöglich aber das Piël. So bleibt also Luthers Uebersetzung: „Küsset den Sohn“ in unwiderlegbarem Rechte. Dieser Ps. 2 gehört zu den wichtigsten christologischen Documenten. Nicht allein, daß es hier der ideale König der Endzeit ist, welcher Gottes משיח heißt — auch der Gottessohn-Name des Messias gewinnt hier, verglichen mit der generell gehaltenen Verheißung 2 S. 7, individuelle Bestimmtheit. Der Midrasch zu den Psalmen setzt Ps. 2, 7 und Dan. 7, 13 in Wechselbeziehung, die Selbstbenennungen des Herrn mit υἱὸς τοῦ θεοῦ und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου stehen in unleugbarer Beziehung zu diesen alttestamentlichen Stellen, obwohl sie nicht darin wurzeln und begrifflich nicht danach zu begrenzen sind.

§ 33. **Das Messianische in den jesaianischen Reden innerhalb XIV, 24—XXXIX.** Man würde irren, wenn man die drei großen messianischen Weissagungen in c. 7—11 als ein der Zeit des Ahaz angehöriges Continuum ansähe, so daß alle drei das unglückselige Regiment des Ahaz zur dunklen Folie haben, und es wäre ein Fehlschluß, wenn man daraus folgerte, daß die messianische Weissagung so sehr an das Gesetz des Contrastes gebunden sei, daß sie ebendeshalb während der besseren Regierung Hizkia's ganz oder fast ganz verstummte. Das erste Messiasbild ist aus der Zeit des Ahaz vor der Hülfleistung Tiglathpilesers, das zweite gleichfalls aus der Zeit des Ahaz kurz vor der Züchtigung Ephraims (734) und Damasks (732), das dritte aber, wie aus 10, 9—11 ersichtlich, aus der Zeit nach dem Falle Samariens (722) und also aus der Anfangszeit Hizkia's (später als dessen 6. Jahr, welches nach biblischer Chronologie das Jahr des Falles Samariens). Die messianische Weissagung beschreibt also in der Zeit von Ahaz bis Hizkia ihre Sonnenbahn und erreicht ihre Mittagshöhe unter Hizkia, indem da der Aufgang des Messiasreiches das Gegenstück zu dem Niedergang des Weltreichs ist. Dies erwägend, werden wir nicht nach einem Erklärungsgrunde dafür suchen, daß uns

hinter c. 11 kein Messiasbild begegnet, welches den dreien an Großartigkeit gleichkäme, und andererseits werden wir solchen Stellen, deren messianischer Sinn streitig ist, wenigstens nicht unter dem Einfluß einer vorgefaßten falschen Meinung, den messianischen Sinn absprechen. Wenn in der Weissagung gegen Philistäa 14, 29 gesagt wird, daß aus der Schlange Wurzel ein Basilisk hervorgehen und dessen Frucht ein fliegender Drache sein werde, so wird es uns als möglich gelten, daß der שָׂרָף מְעוֹפֵף ein Bild des Messias als für Philistäa (vgl. 11, 14) zu fürchtender Strafmacht sei. Größer noch ist die Wahrscheinlichkeit messianischen Sinnes des Grundsteins in Zion 28, 16. In c. 28. 29—32 erhalten wir einen tiefen Einblick in die Zeit Hizkia's, welche wieder gut machen will, was die Zeit des Ahaz verdorben. Aber die Politik ist auch jetzt noch mehr weltlich als theokratisch: Ahaz stützte sich gegen Syrien — Ephraim auf Assur, und nun will man das Joch Assurs abschütteln mit Hülfe Aegyptens. Dieses Allianzprojekt verfolgt Jesaia von der Ausbrütung durch alle Stadien des Reifens mit seiner vernichtenden Kritik. In c. 28 (aus der Zeit vor dem Falle Samariens) weissagt er der trügerischen Hoffnung ihr Zuschandenwerden und stellt in v. 16 dem fleischlichen Vertrauensgrunde einen besseren entgegen: „Denn also spricht der Allherr Jahve: Siehe, ich bins, der gegründet in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung — der Gläubige fleucht nicht" d. h. hat an diesem Steine Grund und Stand und Halt. Dieser Stein ist nicht Zion, denn in Zion ist er gelegt, und nicht Jahve, denn dieser hat ihn gelegt, sondern das verheißungsgemäß ewigbeständige davidische Königtum, aber nicht als Stiftung an sich, denn ein unversöhnliches Abstractum kann nicht trösten und ermutigen, also zusammengedacht mit der Person eines Inhabers, aber nicht dem dermaligen Inhaber, da Hizkia, obwohl ein frommer König, doch Mitschuld an der von Assur drohenden Gefahr des Untergangs trägt, sondern zusammengedacht mit seinem verheißenen Inhaber, dem göttlichen Hort und Retter, den der HErr seinem Volke schenken wird. Diese Weissagung ist also ein viertes Messiasbild, ein emble-

matisches, welches nach jenen drei direkt persönlichen verstanden sein will und so Röm. 9, 33. 1 Petr. 2, 6 f. verstanden wird. Dagegen ist es nicht der Messias, welcher 32, 1 gemeint ist: „Sieh, nach Gerechtigkeit wird der König (מֶלֶךְ ohne Artikel) herrschen und die Gebieter, nach Recht werden sie gebieten“, auch nicht 33, 17: „Den König (מלך) in seiner Schöne werden schauen deine Augen, werden sehen ein fernhin freies Land.“ Der Messias ist der die Geschichte Israels abschließende König; in diesen beiden Stellen aber ist ein die Geschichte fortsetzender König gemeint. Der Standpunkt des Propheten ist hier anders als 11, 1: dort sieht er dicht hinter der Katastrophe Assurs die Glorie des Messiasreiches aufsteigen; hier aber redet er aus der mittlerweile gewonnenen Einsicht heraus, daß die Katastrophe Assurs, die ihm zu weissagen gegeben wird, zwar eine wundersame Rächung und Rettung, aber doch nicht die Vernichtung Assurs und vollends nicht die Vernichtung des Weltreichs sein wird. Aber gleichen Ranges mit den drei, resp. vier Messiasbildern, weil nicht minder neutestamentlich, ist das Zukunftsbild, welches den Schluß des Orakels über Aegypten c. 19 bildet, dessen zweite Hälfte als Fortsetzung der jesaianischen ersten durch einen späteren Propheten anzusehen, zureichende oder gar nötigende Gründe nicht vorhanden sind. Was Jes. 19, 24 f. gesagt wird, lautet paulinisch: die alttest. Prophetie leistet hier ihr Aeußerstes, denn es ist nicht Einverleibung der sich bekehrenden Heiden in das Volk Gottes, was hier erhofft wird, sondern ein Bruderbund Israels und der Völker auf der Basis der Gleichberechtigung: „An jenem Tage wird Israel ein Dritteil sein zu Aegypten und Assur, ein Segen im Bereiche der Erde, indem Jahve es segnet sprechend: Gesegnet du, mein Volk Aegypten, und du, meiner Hände Werk Assur, und du, mein Erbe Israel.“ In dem wahrhaft humanen Worte Salomo's 1 K. 8, 43 bleibt doch immer noch Israel im Unterschiede von anderen Völkern Gottes Volk, hier aber hat der Name des Gottesvolkes seine Exclusivität verloren, und der Geist der Offenbarung stellt der Religion der Offenbarung ihre künftige Durchbrechung der Volksschranke in Aussicht.

§ 34. **Die Elemente des Fortschritts in Micha's messianischer Verkündigung.** Micha trat unter Jotham auf, sein Buch beginnt mit Bedrohung Samariens und Jerusalems, es ist eine vor 722 verfaßte summarische Zusammenfassung dessen, was er von Jotham bis gegen das 6. Jahr Hizkia's (vgl. Jer. 26, 18 f.) geprediget hat. Wenn wir von den zweifelhaften jesaianischen Reden absehen, reicht sein Fernblick weiter als Jesaia's. Dieser weissagt 39, 5 ff., daß die Reichtümer und Mitglieder des Hauses Davids in der Zeit nach Hizkia gen Babel wandern und in die Hand des Königs Babels übergeben werden: er sieht also die künftige Weltherrschaft Babels und das von dem Königshause anhebende babylonische Exil voraus. Micha aber weissagt nicht allein das babylonische Exil, sondern auch die Erlösung daraus 4, 10: „Winde dich und stoße hervor (näml. die Leibesbürde, welcher die Leidensbürde verglichen wird, also: überlaß dich deinem Weh und laß ihm freien Lauf), denn dermalen wirst du hinausgehen müssen aus fester Stadt und lagern auf dem Felde und hinkommen bis Babel — dort wirst du gerettet werden, dort wird dich erlösen Jahve aus der Hand deiner Feinde".[1] Gegen diejenigen, denen diese Weissagungen beider Propheten, obwohl sie sich wechselseitig stützen, zu weit zu gehen scheinen und unwahrscheinlich dünken, bemerken wir, daß der Fortschritt Micha's über Jesaia hinaus auch übrigens evident ist; denn während Jesaia 11, 1 ff. die messianische Herrlichkeits- und Friedenszeit unmittelbar nach dem Zusammenbruch Assurs angesichts des wunderbar geretteten Jerusalem anbrechen sieht, bricht sie bei Micha hinter der Zerstörung Jerusalems durch die Weltmacht an, denn er droht 3, 12: „darum wird um euretwillen Zion zum Felde umgestürzt werden, und Jerusalem wird zu Trümmerhaufen und der Tempelberg zu Waldeshöhen", und nachdem so die Drohung zum äußersten Tiefpunkt gelangt ist und sich erschöpft hat, verwandelt sie sich, durch nichts mehr aufgehalten, in Verheißung 4, 1: „Und es wird geschehen am Ende der Tage: hingestellt

---

1) Eine von hier aus eingedrungene Glosse ist das ἐκ Βαβυλῶνος in LXX 4, 8.

sein wird der Berg Jahve's an der Berge Spitze und erhaben über die Hügel, und zuströmen werden ihm Völker.“ Es ist jene Weissagung, welche Jesaia 2, 1—4 seiner Drohrede vom Sturze der weltlichen Herrlichkeit als entlehnten Text voraus-stellt, die vielleicht auch bei Micha (wie der abrupte neue Anfang v. 5 zu verraten scheint) einem älteren Propheten (etwa Joel) entnommene Weissagung von der endzeitigen Erhöhung des Berges des Hauses Jahve's, von der heilsbegierigen Völkerwanderung dorthin und von der Umwandelung der Mordwerkzeuge des Krieges in Friedenswerkzeuge des Landbaus, mit der bei Micha und Jesaia gleichlautenden Begründung: „denn von Zion wird eine Thora (Gottesoffenbarung) ausgehen und Wort Jahve's von Jerusalem“ — erfüllungsgeschichtlich das „Evangelium des Friedens“ Eph. 6, 15. Die Endzeit, in welche der Prophet weiterhin ausblickt, ist die Zeit der Zurückbringung der Diaspora Israels (4, 6), der Vollendung der Herrschaft Jahve's (v. 7), der Wiederherstellung des davidischen Königtums (v. 8), der Rettung aus Babel, wohin das seinen Feinden gegenüber ohnmächtige Volk verschlagen werden wird (v. 9 f.), der Strafvollstreckung an der gegen das wiederhergestellte Zion anstürmenden verstockten Völkermasse (v. 11—13) — der Prophet ordnet diese Begebenheiten der Endzeit nicht nach der Zeitfolge, sondern nach seiner durch den ethischen Zweck bestimmten Gedankenverknüpfung — mit dem bei ihm wie bei Hosea auffällig häufigen עתה fixiert er Punkte teils der ferneren, teils der näheren Zukunft. Das עַתָּה v. 14 steht auf gleicher Linie mit dem עַתָּה v. 9: es fixiert einen Punkt der näheren Zukunft, ein Stück der dem Heile und der Herrlichkeit vorausgehenden Drangsale: „Jetzt schare dich zusammen, Tochter der Kriegsschar (d. i. concentriere dich zu wechselseitiger Ratung, Tröstung, Schirmung, sonst so kriegslustige und kampfesmutige): Belagerung verhängt er (Assur) über uns, sie schlagen mit dem Stecken auf die Backe den Regenten Israels“. Micha weissagt in der assyrischen Strafgerichtszeit. Mit dem Stecken schlagen erscheint auch Jes. 10, 24. 30, 31 als Gebaren Assurs. Der König, den man auf die Backe schlägt, ist das Gegenteil des „Königs in seiner Schöne“ d. i. des über verunehrende Miß-

handlung hinausgerückten Jes. 33, 17. Schmachvoll und rettungslos dem Weltreich preisgegeben zu werden, ist das nächstkünftige Geschick Israels. Diesem Bilde der Erniedrigung aber stellt der Prophet nun das Bild der Erhöhung entgegen, welche der aus Bethlehem hervorgehende andere David seinem Volke bringt 5, 1: „Und du Bethlehem Ephrâta, zu klein, um zu zählen unter die Gaue Juda's[1], aus dir wird mir hervorgehen, der Herrscher werden soll über Israel, und seine Ausgänge sind von der Vorzeit her, von der Urzeit Tagen.“ Warum aus Bethlehem? Dort ist Davids Stammhaus, von wo ihn göttliche Gnadenwahl (1 S. 16, 1) emporrückte und aus einem Hirten der Schafe zu einem Hirten Israels machte. Wird der göttliche Herrscher dort und nicht in der Königsstadt Jerusalem geboren, so wird das davidische Königshaus bis auf seine Wurzel heruntergekommen sein und aus dieser sich verjüngen (Jes. 11, 1. 10). Das „Kommen nach Babel“ (4, 10) schließt ja eine gewaltsame Zerreißung der davidischen Regentenkette in sich. Aber Gottes Macht und Gnade stellt die „alte Herrschaft“ (4, 8) wieder her, und zwar in einem Könige, dessen Herkunft einerseits eine niedrige und unansehnliche ist, andererseits aber in die graue Vorzeit (vgl. zum Ausdruck 7, 14. 20) zurückdatiert, denn der, dessen Wiege das unbedeutende Bethlehem sein wird, ist der König, auf den nach göttlichem Ratschluß die Verheißung zielte, seit sie auf königliche Herrschaft des Volkes Abrahams lautet. Daraus, daß der Künftige aus Bethlehem kommen wird, wird v. 2 ein Rückschluß gezogen: „So wird er sie denn hingeben bis zur Zeit, wo eine Gebärerin geboren, und die Uebrigen seiner Brüder heimkehren samt (עַל wie Gen. 32, 12 u. ö.) den Söhnen Israels.“ Die Dahingabe,

---

1) Das Citat Mt. 2, 5 verläßt LXX, welche אֶפְרָתָה und בְּאַלְפֵי wie der überlieferte Text liest, und übersetzt frei: „Und du Bethlehem, Land Juda (בית לחם ארץ יהודה), bist mit nichten kleinste unter den Fürsten (בְּאַלֻּפֵי) Juda's — denn die Kleinheit Bethlehems und die Größe seiner Bestimmung werden einander entgegengehalten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Evangelist hierin einem alten Targum der Stelle folgt. Die Ursprünglichkeit der zwei להיות ist durch das doppelte τοῦ εἶναι der LXX geschützt.

nämlich in die Hand der Weltmacht (נָתַן wie 1 K. 14, 16), wird andauern bis zu dem Zeitpunkt, wo eine Gebärerin, nämlich die von Gott ersehene Mutter des Messias (יוֹלֵדָה so namenlos wie Jesaia's הָעַלְמָה) geboren haben wird. Erst mit seiner Geburt kommt das Heil, kommt die Wiederkehr der Exulanten beider Reiche: der die Gerichtszeit überdauernden seiner Brüder d. i. der judäischen Stammgenossen des Königs (יֶתֶר wie Zef. 2, 9 vgl. שְׁאֵרִית 2, 12) und der Angehörigen des Bruderreichs Israel. Auch Jesaia weissagt in c. 11 in Verbindung mit der Parusie des Messias die Wiederbringung der Exulanten und die Wiederherstellung der Volkseinheit); aber hier bei Micha ist die Verbindung eine näher bestimmte. Was dann der König aus Bethlehem, der eine Namenlose zur Mutter hat und von dessen Vater geschwiegen wird, dem wieder einigen und heimischen Israel sein und leisten wird, sagt der Proph. v. 3—5: „Und er wird hintreten und weiden in der Macht Jahve's, in der Hoheit des Namens Jahve's, und sie bleiben wohnen (im Besitz ihrer Wohnsitze), denn nunmehr steht er groß da bis zu der Erde Enden (nunmehr, da er den Hirtenstab d. i. das Königsscepter ergriffen, wird alle Welt, willig oder widerwillig, sich seiner Größe beugen). Und dieser wird Friede sein (vgl. Eph. 2, 14: dieser ist unser Friede) — Assur wenn es eindringen wird in unser Land und betreten unsere Paläste, so bestellen wir wider selbes sieben Hirten und acht Menschenfürsten. Und sie weiden das Land Assur mit dem Schwerte und das Land Nimrods an seinen Zugängen (den mit Festungen verwahrten), und er schafft Rettung von Assur, falls es eindringt und falls es beschreitet unsere Grenze." Die sieben Hirten und acht Menschenfürsten sind, ohne daß wir diese seltsame Angabe weiter enträtseln können, seine ihn wie eine Corona umgebenden Rüstzeuge. Das Messiasbild ist kriegerisch gehalten und der Gedanke, daß der König Messias sein Volk vor allen Feindesmächten schirmt, giebt sich zeitgeschichtliche Gestalt. Obgleich 4, 10 Zion und Babel schon als polarische Gegensätze in des Propheten Bewußtsein treten, nennt er das Weltreich doch, wie auch Jesaia, bei seinem zeitgeschichtlichen Namen Assur (Nimrodsland). Aber während Jesaia den Messias mit den assyrischen Bedrängnissen

und den Anbruch seines Reiches mit dem Untergange Assurs zusammenschaut, rückt für Micha's weiter vorgerückten Fernblick die Parusie des Messias mit der Wiederbringung aus den beiden Exilen zusammen, wie auch aus 2, 12 f. zu ersehen ist: „Sammeln, ja sammeln werd' ich dich, Jakob, ganz; zusammenbringen, ja zusammenbringen den Ueberblieb Israels, zusamt werd' ich ihn gleichmachen einer Lämmerschar in festem Verwahrsam, einer Herde inmitten ihr gehöriger Trift, sie (näml. Hürde und Weide) werden dröhnen von Menschen. Es zieht der Durchbrecher vor ihnen her, sie brechen hindurch und ziehen von dannen, (brechen) durch das Thor (der feindlichen Städte, die sie gefangen hielten) und gehen heraus, und es zieht ihr König vor ihnen her, und Jahve an ihrer Spitze." Ganz Jakob ist das Israel beider Reiche. Der Durchbrecher (הַפֹּרֵץ), ihr König, ist der Messias, das „Eine Haupt" bei Hosea 2, 2, bei welchem auch ebenso, wie hier bei Micha, König und Jahve beisammen stehen. Diese beiden ziehen vor dem wieder geeinten Volke her: Jahve und sein Christus. Die Ineinanderschau beider, die sich in den jesaianischen Messiasnamen עמנואל und אל גבור ausspricht, bleibt hier unvollzogen.

VIII. Die Prophetie der nachhizkianischen Zeit bis zur Katastrophe.

§ 35. **Der Sehbereich Nahums und Zefanja's.** Obgleich Jesaia und Micha in Babel die Erbin der assyrischen Weltmacht voraussahen, so sind sie doch Propheten der assyrischen Gerichtszeit; erst Nahum und Zefanja schließen die assyrische Periode ab. Nahum aus dem assyrischen Elkosch[1], also einer der assyrischen Exulanten, weissagt, wie aus 1, 9^{b}. 14 ersichtlich, nach der Wunderrettung des von Assur mit dem Untergange bedrohten Jerusalem (701) und vor Sanheribs Ermordung im Nisroch-Tempel (681), also gegen Ende der Regierung dieses Königs. Er weissagt den Fall Nineve's (um 607) und schaut in diesem den Fall des Weltreichs schlechthin und dahinter die Wiederherstellung der Einheit und Herrlichkeit Gesamtisraels. Der Inhalt der Schrift Zefanja's, welcher nach Beginn der Cultusreinigung Josia's, wahrscheinlich nach dessen 18. Jahre auftrat, ist mannigfaltiger: auch er weissagt das Gericht über Nineve, die damalige Stadt des Weltreichs, zugleich aber das Gericht über Juda und die Völker ringsum; er nennt die Chaldäer als Strafwerkzeug noch nicht, aber es ist die chaldäische Gerichtszeit, die er als *dies irae dies illa* schildert. Alles, was die Prophetie bisher über die Nacht des Gerichts und das Licht des Heils und den Uebergang von Nacht zu Licht gesagt hat, drängt sich in seiner Schrift zu einem Mosaikbilde zusammen. Von der Person des Messias ist bei ihm wie

---

1) Es giebt einen syrischen Dichter Israel aus Elkosch, gest. 793 (Zeitschr. d. Deutsch-Morgenl. Gesellsch. XXXI, 65), der Ort liegt am Ostufer des Tigris nördlich von Mosul.

auch bei Nahum keine Rede, aber in der Weissagung des Durchbruchs des Heils und der für Israel und die Völkerwelt anbrechenden neuen Zeit wetteifert er mit seinen Vorgängern. Es ist ein furchtbares Sittengemälde Jerusalems, welches er aufrollt, und auf Grund dessen er droht und angesichts des nahen Zorntages zur Buße ruft. Aber schon in der Völkergerichtsrunde c. 2 drängt sich die Verheißung ein, der שארית 2, 7. 9 geltend, welche im Gerichtswetter erhalten bleibt: ein neues Israel geht aus dieser Schmelze des Zornfeuers hervor und zugleich die Bekehrung der Völker zu dem Gotte Israels, der sich nun allgemeine Anerkennung verschafft hat 2, 11: „Furchtbar ist (zeigt sich) Jahve über ihnen (Moab und Benê-Ammon, die der Prophet eben bedroht hat und von denen aus sich sein Gesichtskreis auf die Heiden insgemein erweitert) denn hinschwinden (eig. schwindsüchtig) hat er gemacht alle Götter der Erde, und anbeten werden ihn, ein jeglicher von seiner Stätte, alle Eilande der Heiden.“ In c. 3 nehmen Rüge und Drohung einen neuen Anlauf, aber nur damit in um so stärkerer Intensität die Verheißung hindurchbreche. Hinter der Strafgerechtigkeit kommt die Gnade, der sie Bahn bricht. Wenn die Zornschale erschöpft ist, ergießt sich die Liebe; diesen Wendepunkt fixiert das אָז 3, 9: „Denn alsdann (nachdem das Gericht an den sündigen Völkern und dem nicht minder sündigen Volke, dessen Hauptstadt Jerusalem, vollzogen), werde ich wandeln den Völkeru eine reine Lippe (d. h. ich werde ihnen, die bisher die Götzen anriefen und wie Götzendiener redeten, eine gereinigte geweihte Sprachweise verleihen), daß sie alle anrufen den Namen Jahve's, indem sie ihm dienen einträchtiglich.“ Wie רזה *(emaciavit)* 2, 11, von den Heiden-Göttern gesagt, ein sonst beispielloses Redebild Zefanja's ist, so ist hier in 3, 9 *(mutabo populis labium purum)* die künftige Heidenbekehrung auf einen ihm eigentümlichen sinnigen Ausdruck gebracht. Dagegen lautet die Weissagung von der Zurückbringung der Diaspora Israels unter liebreicher Mithülfe der Völker 3, 10: „Von jenseit der Ströme Aethiopiens bringen sie meine Verehrer, die Tochter (Gesamtheit) meiner Zerstreuten, mir zum Weihgeschenke“ ganz so, als ob der in solchem Mosaik-

stil sich gefallende Prophet hier das, was Jes. 66, 18—20 geweissagt wird, mit Zuziehung von Jes. 18, 1 zu einer Miniatüre verschmolzen hätte. In der Beschreibung des wiedergebrachten richterlich gesichteten Israels hebt er die Demut hervor, auf Grund welcher die Gemeinde wieder emporkommt: Israel ist zusammengeschmolzen auf ein עם עני ודל, ein geistlich armes und von falscher Höhe heruntergebrachtes Volk, welches auf den Namen Jahve's vertraut und frohlocken kann; denn, wie v. 15 diesem neuen wahren Israel zuruft, fernweggethan hat Jahve deine Gerichte, weggeräumt deine Feinde — der König Israels, Jahve, ist in deiner Mitte, du hast fürder kein Unglück zu fürchten. Und dann schildert er v. 17 das Liebesverhältnis Jahve's zu dieser Gemeinde der Zukunft in kühnen, an die mystisch-erotische Weise Hosea's erinnernden Anthropomorphismen: „Jahve dein Gott ist in deiner Mitte als hülfreicher Held, er hat an dir wonnige Freude, wird verstummen in seiner Liebe (weil sie unaussprechlich), wird frohlocken über dir mit Jauchzen.“ Jahve erscheint hier wie Mensch geworden. Neben dem so menschlieh vorgestellten, so tief zu den Menschen sich herablassenden König Israels ist für einen menschlichen König weder Raum noch Bedürfnis vorhanden.

§ 36. **Habakkuks Glaubenslosung und Glaubensobjekt.** Unter den alttestamentlichen *loci illustres* vom Glauben sind zwei jesaianische: 7, 9 (Luth.: gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht) und 28, 16 (Lth.: wer glaubt, der fleucht nicht); letztere Stelle gehört zu den dreien, welche im N. T. jede dreimal citiert werden: Gen. 15, 6. Jes. 28, 16. Hab. 2, 4. Habakkuk ist einer der Propheten, welche, wie 2 K. 21, 10—15. 23, 26 f. 24, 2—4 gesagt wird, das Gericht über Jerusalem als fortan unaufhaltbares ankündigten; seine Klage über das herrschende Verderben 1, 2—4 stimmt mit der schaurigen Charakteristik Manasse's und weiterhin Jojakims zusammen, und sein Anschluß an die Psalmen, besonders die asaphischen (nachgewiesen in meinem Comm. 1843), erklärt sich aus 2 Chr. 29, 30. Er weissagt die Invasion der Chaldäer und die Drangsale in ihrem Gefolge, also vor der Schlacht bei Karkemîsch im 4. J. Jojakims 606, welche die Oberherrschaft der Chaldäer in Vorderasien

entschied. Die Grundgedanken seines Buches sind diese: 1) Es liegen zwei Reiche im Kampfe, das Reich dieser Welt, dessen Herrscher der Chaldäer-König, und das Reich Gottes, dessen Herrscher Gottes Gesalbter ist; 2) das Eingreifen Jahve's hilft dem Gottgesalbten zum Siege; 3) diese Vollendung des Werkes Gottes im Verlauf der Weltgeschichte, wenn der vorher bestimmte Termin gekommen, ist die Sehnsucht der Gläubigen, und 4) der Glaube ist es, welcher in diesem Kampfe der Welt gegen das Reich Gottes die Gefahr des Untergangs besteht und des Lebens mitten im Tode teilhaft wird. Es ist eine Theodicee, deren Lösung des Weltgeschichtsrätsels darin besteht, daß, obwohl Gott sich des Bösen zur Strafe des Bösen bedient, doch das ihm dienstbare Böse zuletzt seinem Gerichte verfällt und das Gute triumphiert. Diese Grundgedanken kommen in der Form eines Zwiegesprächs des Propheten mit Gott zum Ausdruck. Auf des Propheten Frage und Klage über das heimische sündliche Treiben 1, 2—4 folgt die das Gericht durch die Chaldäer ankündigende Antwort Gottes 1, 5—11 und auf des Propheten Frage und Klage über das grausame Schalten der Chaldäer 1, 12—17 folgt die das Gericht über die Chaldäer ankündigende Antwort Gottes c. 2. Der Prophet wartet in gespanntem innerlichem Ausschauen, welche Antwort er empfangen werde und sich selber geben solle auf seine Frage, wie der Allheilige dem übermütigen, gottlosen Gebaren der Feinde so ruhig zusehen könne. Die Antwort beginnt mit dem Geheiße, sie in geläufig zu lesender Schrift aufzuschreiben und auszustellen 2, 2 und die Motivierung dieses Geheißes lautet 2, 3: „Denn noch ist (aufbehalten) die Schauung (das Geschaute) auf den Zeitpunkt (künftige Erfüllung) und keucht dem Ende zu (d. i. strebt nach dem Ablauf der bis zur Erfüllung vorbestimmten Zeit[1]) und wird nicht trügen; wenn es zaudert, harre darauf, denn kommen, ja kommen wird es,

1) In meinem Comm. 1843 schienen mir die Gründe für die Uebersetzung „es redet von der Endzeit“ zu überwiegen — man kann schwanken, aber wozu dann dieser gesuchte Ausdruck? Ich ziehe jetzt *anhelat ad finem* vor, wie ich auch Ps. 12, 6 übersetze: Ich will in Heil versetzen den, der darnach keuchet (schmachtet).

nicht ausbleiben wird es.“ Die LXX übersetzt: ἐὰν ὑστερήσῃ ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ, und bezieht also כִּי und was folgt nicht auf das Geschaute (die Erlösung von der Knechtung durch die Weltmacht), sondern auf einen zu schauenden Gegebenen (den Erlöser von der Weltmacht), wobei fraglich bleibt, ob der HErr oder sein Gesalbter gemeint ist; der Hebräerbrief aber, welcher die Stelle, ohne zu citieren, frei sich aneignet und das dem *infin. intensivus* בֹּא entsprechende ἐρχόμενος der LXX in ὁ ἐρχόμενος verwandelt, denkt ohne Zweifel an den in Herrlichkeit als Richter erscheinenden Christus. Mit v. 4 beginnt das, was Gott den Propheten zu schauen giebt, das Strafurteil über den Weltherrn; „Siehe, aufgeschwollen, nicht gerade ist seine Seele in ihm, und der Gerechte, durch seinen Glauben wird er leben“ oder nach anderer Accentuationsweise (Tiphcha bei בֶּאֱמוּנָתוֹ): und der Gerechte durch seinen Glauben — wird er leben. Man mag so oder so interpunctieren, immer ist der Sinn, daß der Gerechte mitten im Gerichte dem Tode entgeht und erhalten bleibt vermöge der ihm als Gerechten eigenen אֱמוּנָה d. h. des an Gott und seinem Wort festhaltenden Vertrauens, der trotz der widerspruchsvollen Gegenwart fest auf Gottes Verheißung bauenden Zuversicht, der fest ihm anhangenden Treue, mit Einem Worte: des Glaubens, welcher אֱמוּנָה *firmitas* als *firma fiducia* heißt; der Glaube wird also als die Grundeigenschaft bezeichnet, welche den Gerechten zum Gerechten macht und vermöge welcher er des Lebens teilhaft wird. In 2, 6 ff. verkündigt ein fünfstrophiges Wehe (הוֹי), den gemißhandelten Völkern in den Mund gelegt, dem Welteroberer seinen Sturz; der Prophet meint nach 1, 6 den Chaldäer, aber als Repräsentanten der tyrannischen abgöttischen Weltmacht, welche vergebens dem Ratschlusse Gottes entgegenarbeitet, „denn — wie 2, 14 sagt — voll werden wird die Erde von Erkenntnis der Herrlichkeit Jahve’s gleich den das Meer überdeckenden Wassern.“ Auf die zwei aus Frage und Antwort bestehenden dialogischen Teile folgt in c. 3 eine תְּפִלָּה, ein in sublimstem Stil (wie Richt. c. 5 und Ps. 68) geschriebener Psalm, aus Bitten und Anschauungen bestehend, welche der lyrische Wiederhall der ersten und zweiten

göttlichen Antwort sind. Hier preist der Prophet die Erscheinung Jahve's in richterlicher Herrlichkeit und gedenkt auch seines Gesalbten, aber nicht als Mittlers, sondern als Objekt der gerichtweise sich vollziehenden Erlösung v. 13: „Du bist ausgezogen zur Hülfe deines Volkes, zur Hülfe deinem Gesalbten“ (LXX τοῦ σῶσαι τὸν χριστόν σου, nach anderer Lesart τοὺς χριστούς σου). Fraglich freilich ists ob אֶת־מְשִׁיחֶךָ nicht vielmehr „mit deinem Gesalbten“ (Aquila, Quinta: σὺν χριστῷ σου) zu übersetzen ist. Hieronymus findet diese Uebersetzung christlich und jene andere judaisierend. Aber angenommen, daß der Messias in eschatologischem Sinne gemeint ist, kann sich die accusativische Fassung mit gleichem Rechte auf Sach. 9, 9 (wo der Messias נוֹשָׁע heißt: einer dem Hülfe geworden) wie die präpositionelle auf Ps. 110, 5 (der Allherr zu deiner Rechten) berufen. Es ist wirklich wahrscheinlich, daß der Prophet unter dem Gottgesalbten nicht den derzeitigen, sondern den endzeitigen König meint, denn er fährt 13[b] fort: „Du zerschellst das Haupt vom Haus des Frevlers“ — der Gottgesalbte ist der Gegensatz des Weltherrschers, Christ und Antichrist stehen einander entgegen.

§ 37. **Das mittelbar Messianische in Jeremia's Verkündigung bis zur Wegführung Jojachins.** Der, wie er selbst erzählt, im 13. J. Josia's berufene Jeremia ist Zeitgenosse Zefanja's und Habakkuk's, der Berufungszeit nach diesen beiden vorausgehend. Seine Berufungsgeschichte c. 1 ist nach allen Seiten hin ein Prognostikon seines amtlichen Thuns und Leidens: seine Berufsaufgabe geht mehr auf Niederreißen als auf Bauen, und in diesem traurigen Berufe ergeht über ihn ein Zeugnisleiden nach dem andern, aber ungeachtet der Weichheit und Tiefe seiner Empfindung bietet er, stark in Gott, allen Angriffen Trotz. In seiner ersten Rede c. 2—3, 5 deutet מִצַּחַת 3, 4 auf den schon seit dem 12. J. Josia's (2 Chr. 34, 3) angehobenen religiösen Umschwung, und in der zweiten 3, 6—c. 6 setzt 6, 20 die im 18. J. Josia's vollzogene Cultusreinigung voraus. Der Prophet aber sieht hinter der gleißenden Restauration das immer noch herrschende Sittenverderben und tröstet sich mit der Hoffnung auf eine dereinstige wahre und allgemeine (das Israel beider

Reiche umfassende) Bekehrung, indem er den sich Bekehrenden in 3, 22 ff. das um Gnade flehende Beichtgebet als Erwiderung des göttlichen Bußrufs in den Mund legt. Daß Jeremia der durch Josia bewerkstelligten Wiederherstellung des Jahve-Cultus und der Bindung des Opferdienstes an den Tempel Jerusalem, welche götzendienerischer Entartung zu steuern bezweckte, entgegen gewesen sein sollte, ist weder nachweisbar noch denkbar; denn wie schon privater Gottesdienst sich mit innerer Notwendigkeit Cultusformen schafft, so kann vollends Gemeindegottesdienst ohne ausgeprägte Cultusformen nicht bestehen. Aber der prophetische Beruf geht nicht auf Einprägung und Schirmung dieser Cultusformen, sondern auf das wesentlich Religiöse, von dem sie erfüllt sein müssen, um nicht zu wesenlosem Schein, zu trügerischen Leistungen, zu toten Werken herabzusinken. Die ersten Reden Jeremia's zeigen, daß das Volk seiner Zeit, welches damit prahlte, daß es den Tempel, den Centralsitz Jahve's, in seiner Mitte habe (7, 4), ein in Laster versunkenes und auch noch immer abgöttisches war, so unverbesserlich verderbt, daß er die Fürbitte unterlassen soll. Die Reformation Josia's, deren Hebel das Deuteronomium war, stellte den legalen Cultus her, aber, wie wir auch aus Zefanja ersehen, ohne das in allen Ständen (inbegriffen den Priester- und Prophetenstand) tief hinein verderbte Volk sittlich heben zu können. Man muß dies in Anschlag bringen, um zu verstehen, daß Jeremia an dem wieder in Schwange gehenden Opferdienst (6, 20) keine Freude haben konnte, und um einen so kühnen Ausspruch wie 7, 22 f. nicht mißzuverstehen, in welchem seine Antipathie gegen den mit dem *opus operatum* der Brand- und Schlachtopfer verbundenen Selbstbetrug so weit geht, daß es scheint, als ob er überhaupt keine auf göttlicher Offenbarung beruhende Opferthora anerkenne. Der Schein wird dadurch gesteigert, daß er 8, 8 sagt: „Wie könnt ihr sprechen: wir sind weise und die Thora Jahve's ist bei uns? Wahrlich, siehe zu Trug ist thätig der trügerische Griffel der Schreiber.[1]"

---

1) Nicht: zum Zwecke des Trügens, sondern zu Trug, in Trug, trüglicher Weise wie לַשֶּׁקֶר auch 3, 23. 27, 15 gebraucht ist, und עָשָׂה ohne

Das lautet wie gegen priesterliche Schriften gerichtet, welche selbstgemachten Gesetzen den Anstrich göttlicher Sanction geben. Aber daß die Darbringung von Opfern in 7, 22 f. 8, 8 zu einer willkürlich menschlichen und sogar Gotte mißfälligen herabgesetzt werde, widerlegt sich dadurch, daß auch Jeremia sich den Gottesdienst der Endzeit nicht ohne Opfer vorzustellen vermag (s. 33, 18 oder, wenn man die Echtheit dieser Stelle bezweifelt, 17, 26. 33, 11), Opfer freilich, welche nicht dem Buchstaben des Gesetzes genügen wollen, sondern der freie symbolische Ausdruck dankender Anbetung sind. Alle Propheten vertreten im Gegensatz zu der Religion des Gesetzesbuchstabens die Religion der Geistesfreiheit, keiner aber in so schneidiger Polemik wie Jeremia. Das Allerheiligste im Allerheiligsten des Tempels ist die Bundeslade, der irdische Thronsitz Gottes inmitten seines Volkes; Jeremia aber, eine zukünftige Erneuerung Israels erhoffend, welche gründlicher sein wird als die gegenwärtige (3, 4), weissagt zugleich, daß es da keine Bundeslade mehr geben wird 3, 16: „In jenen Tagen — Spruch Jahve's — wird man nicht mehr sagen ‚Lade des Bundes Jahve's' und kein Gedanke an sie wird aufsteigen, und ihr werdet ihrer nicht mehr gedenken noch sie vermissen, und es wird keine mehr gemacht werden." Und warum nicht? Weil, wie v. 17 sagt, alsdann ganz Jerusalem Jahve's Thron sein wird. Der Proph. ist in diese messianische Zeit versetzt, ohne daß er hier des Messias Erwähnung thut. Für die künftige Erfüllung der messianischen Weissagung aber ist es von Wichtigkeit, daß in der Bedrohung Jechonja's 22, 24 ff. die herrschende salomonische Linie für des Thrones verlustig erklärt wird. Denn so scheint v. 30 gemeint zu sein, da die Drohung v. 24: „Wenngleich

---

zu ergänzendes Objekt so als in sich geschlossener Begriff wie 2 S. 12, 12. Spr. 13, 6. Richtig Hieronymus: *vere mendacium operatus est* (oder *operatur*) *stilus mendax scribarum.* Daß Jeremia dabei das Deuteronomium im Sinne habe, ist schon durch die Conformität seiner Sprache mit der deuteronomischen ausgeschlossen. Aber auch die Gesetzgebung des Priestercodex kann nicht gemeint sein, denn könnte diese ein so unangefochtenes öffentliches Ansehen erlangt haben, wenn ein so großer Prophet wie Jeremia das Verdikt über sie ausgesprochen hätte?

Conjahu, Sohn Jojakims, König Juda's, der Siegelring an meiner rechten Hand wäre, würde ich ihn doch von da abreißen“ ihr Gegenstück findet an der Verheißung bei Haggai 2, 23: „Ich will dich nehmen und wie einen Siegelring anlegen“, welche an Serubabel ergeht, der nach Luc. 3, 31 (vgl. Sach. 12, 12) der nathanischen Linie angehört.[1]

§ 38. **Unmittelbar Messianisches in Jeremia's Weissagungen unter Zidkia bis nach der Zerstörung Jerusalems.** Die erste unmittelbar messianische Weissagung begegnet uns in dem Wehe über die Hirten 23, 1—8, welches, wie aus v. 3 zu schließen, die Deportation des Königs Jojachin nach Babel mit 10,000 des Kerns der Bevölkerung hinter sich hat. Die Verheißung beginnt damit, daß Gott dem aus der Verbannung zurückgeführten Volke Hirten, wie er sie will, erwecken werde, und lautet dann weiter: „Siehe, Tage kommen — Spruch Jahve's — da werde ich erwecken dem David einen gerechten Sproß (צֶמַח צַדִּיק), und er wird königlich herrschen und einsichtig handeln und Recht und Gerechtigkeit üben im Lande. In seinen Tagen wird Juda Heil widerfahren und Israel sicher wohnen und das ist sein Name, mit dem man ihn benennen wird (יִקְרְאוֹ ebenso mit allgemeinstem Subj. wie וַיִּקְרָא Jes. 9, 5 und mit Tiphcha, welches die Verbindung: „mit dem Jahve ihn benennen wird“ ausschließt): „Jahve unsere Gerechtigkeit“ (יְהוָה צִדְקֵנוּ). Diese Weissagung will im Zusammenhalt mit ihrer Wiederholung in einer späteren Rede betrachtet sein. In das 10. J. Zidkia's, als die Chaldäer wieder vor Jerusalem lagen und Jeremia im Wachthofe gefangen gehalten ward, fällt der mit Feierlichkeit vollzogene Ackerkauf mit den anschließenden verheißungsreichen Eröffnungen c. 32, welche sich während dieser Gefangenhaltung in c. 33 fortsetzen. Lassen wir 33, 17 ff. außer Betracht (weil dieses in LXX fehlende Stück als für Jeremia zu ceremonialgesetzlich lautend beanstandet wird), so

1) s. meinen Aufsatz: Die zwiefache Genealogie des Messias (No. XII der Talmudischen Studien) in der Luth. Zeitschrift 1860 S. 460—465 und des Eusebius vortreffliche Deutung des ὡς ἐνομίζετο Luc. in der von Credner, Einl. S. 68 f. mitgeteilten Stelle.

bleibt diesen zwei Reden als Grundton ihrer Tröstungen dies, daß Gott die Gefangenschaft seines Volkes wenden und ihm das Land zu freiem Besitz und Verkehr zurückgeben wird. In diesem Zusammenhange wiederholt sich hier 23, 5 f., aber mit einigen Veränderungen 33, 14—16: „Siehe, Tage kommen — Spruch Jahve's — da werde ich verwirklichen das gute Wort, das ich geredet habe zum Hause Israel und über das Haus Juda (einleitender Rückbezug auf die Verheißung 23, 5 f.). In jenen Tagen und in selbiger Zeit werde ich sprossen lassen dem David einen Sproß der Gerechtigkeit (צֶמַח צְדָקָה), und er wird Recht und Gerechtigkeit üben im Lande. In selbigen Tagen wird Juda Heil widerfahren und Jerusalem sicher wohnen, und das ist der Name, mit dem man es (Jerusalem) nennen wird: „Jahve unsere Gerechtigkeit“. In c. 23 ziehen manche Ausleger daraus, daß die Verheißung von Erweckung rechter Hirten (v. 4) vorausgeht, die Folgerung, daß der Sproß collectiv von einem Nachwuchs gottgefälliger davidischer Regenten gemeint sei, aber hier in c. 33 ist diese Ansicht ohne Halt, die Verheißung lautet auf Einen und der Fortschritt von dem צמח Jes. 4, 2 zu dem Reis aus dem Wurzelstumpf Isai's Jes. 11, 1 macht es unzweifelhaft, daß der nachjesaianische Prophet den Messias als den anderen David meine. Auch auf den Messiasnamen ה' צדקנו fällt von den Namen עמנואל und אל גבור, die der Messias bei Jesaia führt, willkommenes Licht. Er heißt so bei Jesaia, weil der starke siegreiche Gott in ihm ist, in ihm sich darstellt, in ihm sich seinem Volke geschichtlich vergegenwärtigt, und hier bei Jeremia heißt er ה' צדקנו, weil Jahve als unsere Gerechtigkeit, d. h. als der gerechtmachende, vom Banne der Sündenschuld und Sündenknechtschaft erlösende, ihm einwohnt, so wie Jerusalem ה' צדקנו heißt, weil nun Jahve als der gerechtmachende, sündenvergebende (Jes. 33, 24) und sittlich erneuernde in ihr seine Wohnung hat; der Messias heißt so als die persönliche und Jerusalem heißt so als die örtliche Offenbarung des die Ungerechten, aber nach Gerechtigkeit Verlangenden in Gerechte umwandelnden Gottes.[1] Ein

---

1) LXX übers.: *καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὃ καλέσει αὐτὸν ὁ κύριος· Ἰωσεδέκ* d. i. יְהוֹצָדָק (s. Workman, *The text of Jeremiah* pag. 239). Die

Jahr später, am 2. Tammus des 11. J. Zidkia's wurde Jerusalem nach 18 monatlicher Belagerung eine Beute der eindringenden Chaldäer. Jeremia hatte inmitten der anderen Exulanten und wie diese in Handfesseln nach Rama zu wandern; dort aber wendete sich, infolge eines angelangten Befehls Nebucadnezars, sein Geschick — die Entscheidung wurde ihm überlassen, er zog es vor, im Lande zu bleiben und begab sich zu Gedalja, dem Sohn seines Freundes und Lebensretters Ahikam (26, 24), wie in c. 39 kürzer und in c. 40 ausführlicher erzählt wird. In 40, 1 wird ein von Jeremia damals in Rama empfangenes Wort Jahve's eingeführt, es folgt aber keines. Gewiß ist dieses דבר ה׳ kein anderes, als das mit gleicher Formel eingeführte c. 30. 31, bestehend in den vom Propheten auf besonderen göttlichen Befehl niedergeschriebenen Trostweissagungen, unter denen die von Rahels Klage in Rama um ihre wegziehenden Kinder und deren künftiger Heimkehr auf die Empfangsstätte hinweist. Mit כה אמר ה׳ anhebend drängt sich Trostbild an Trostbild, wir heben aus dieser Blumenkette von Verheißungen die messianischen und geradezu neutestamentlich lautenden heraus. 1) Es wird 30, 21 (vgl. 33, 20—22) dem Volke verheißen, daß es inskünftige herrliche und priesterlich bevorrechtete Fürsten haben wird, alle überragt von dem Einen anderen David 30, 9: „Und sie werden dienen Jahve, ihrem Gott, und David, ihrem König, den ich ihnen erwecken werde". Es ist freilich fraglich, ob nicht auch 30, 21 der singularische Wortlaut auf den Einen anderen David zielt: „Und sein Erlauchter wird ihm (dem wiederhergestellten Volke) entstammen und sein Herrscher aus seiner (dieses Volkes) Mitte hervorgehen (indem die Fremdherrschaft ein Ende hat), und ich lasse

---

Uebersetzung ist widersinnig; denn man erwartet nicht ein eigentliches historisches *nom. proprium*, sondern einen emblematischen Namen. Jn dem Eigennamen Jozadak ist die Aussage: „Jahve hat oder behält Recht", Bekenntnis, Losung, Wahlspruch des Benennenden und mittelbar des Benannten; dagegen fordert יהוה צדקנו (sei es daß man „J. unsre Gerechtigkeit" oder „J. ist u. G." übersetzt) als Name des Messias und als Name Jerusalems eine thatsächliche charakteristische Beziehung zu dem, was der Name besagt.

ihn herzutreten und mir nahen (so nahe näml. wie bisher nur die Priester es durften), denn wer möchte sonst das Wagnis bestehen, mir zu nahen? lautet Jahve's Ausspruch.“ Man sieht hieraus (was von Bedeutung für die Pentateuchkritik), daß Jeremia das ausschließliche Anrecht der Priester auf gottesdienstliche Verrichtungen im inneren Bereiche des Heiligtums anerkennt, daß er aber dem israelitischen König der Vollendungszeit Anteil an der priesterlichen Prärogative zuspricht. Da dies immer noch hinter der späteren Weissagung, daß der einstige Zemach König und Priester in Einer Person sein werde, zurücksteht, so ist im Sinne des Propheten der אדיר doch wohl ebenso wie in Ezechiels neuer Gesetzgebung der נשיא von dem anderen David (דוד מלכם 9b) zu unterscheiden und die Aussage nicht von ausschließlich Einem gemeint.[1] 2) Eine verblümte Hindeutung auf die Geburt des Messias scheint in 31, 21 enthalten zu sein: „Wie lange wirst du dich umhertreiben, du abtrünnige Tochter? Denn Jahve hat Neues geschaffen im Lande: das Weib wird schilden den Mann.“ Mit כי wird das fragende „Wie lange“ motiviert aus dem durch eine Neuschöpfung Jahve's gegebenen Impulse zur Umkehr. Das schöpferische Neue wird, wie die Wahl der sexuellen Ausdrücke נקבה und גבר anzeigt, in einer Umkehrung des sonst Naturgemäßen in dem Verhältnis der beiden Geschlechter zu einander bestehen. Mit v. Orelli verstehen wir סובב nach Dt. 32, 10. Ps. 32, 10, nicht aber so, daß נקבה auf die natürlicherweise schwache, ohnmächtige Gemeinde deutet, welcher das Volk seine Schirmung und Erhaltung verdanken wird[2], sondern so, daß נקבה wie die עלמה Jesaia's und die יולדה Micha's auf die Mutter des Messias deutet: ein Weib wird Schutz, Wall, Hort der Männer werden, indem sie den Schirmherrn Israels

1) Vgl. Baudissin, Alttest. Priesterthum (1889) S. 246.

2) Wäre נקבה auf die Gemeinde zu beziehen, so empfähle sich eher zu erklären: das Weib wird um den Mann herumgehen d. i. die Gemeinde wird Jahve, der sie sich angetraut und dem sie untreu geworden, suchend und um seine Liebe werbend umkreisen — das motivierende כי paßt zu dieser Erklärung. Aber wozu die Einkleidung dieses Hoffnungsgedankens (vgl. Hos. 2, 9) in ein solches rätselhafte Paradoxon?

gebiert. So begreift sich das motivierende כי besser: auch bei Micha 5, 2 ist die Geburt der Gebärerin der Wendepunkt zur Umkehr aus dem Irrsal des Exils. **3)** Jeremia ist der Prophet, welcher die zukünftige Bundeserneuerung in den Begriff und das Wort בְּרִית חֲדָשָׁה (LXX Hebr. 8, 8 διαθήκη καινή) zusammenfaßt 31, 31—34: „Siehe, Tage kommen — Spruch Jahve's — da schließe ich mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund, nicht wie den Bund, den ich geschlossen mit ihren Vätern an dem Tage, da ich sie bei der Hand ergriff, sie herauszuführen aus Aegyptenland, welchen meinen Bund sie gebrochen haben, so daß ich Widerwillen gegen sie faßte (בעלתי = בחלתי Sach. 11, 8, wenn nicht vielleicht געלתי wie unten 14, 19 zu lesen ist, LXX Hebr. 8, 9 κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν) — Spruch Jahve's. Denn dies ist der Bund, den ich schließen werde mit dem Hause Israel nach jenen Tagen — Spruch Jahve's —: ich gebe meine Thora in ihr Inneres und auf ihr Herz werde ich sie schreiben, und ich werde ihr Gott werden und sie werden mein Volk werden. Und nicht wird fürder einer seinen Nächsten und einer seinen Bruder belehren, sprechend: Erkennet Jahve! Denn allzusammen werden sie mich erkennen von dem Kleinsten unter ihnen bis zum Größten, denn ich werde ihre Schuld ihnen vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken." Der neue Bund wird ein dem sinaitischen ebenbürtiger und auf gleicher Linie mit diesem stehender sein; es wird kein Gesetzesbund sein, dessen Verheißungen bedingt sind durch Betrachtung urkundlich fixierter Normen; die Grundlage des neuen Bundes wird Sündenvergebung als Grundlegung eines neuen Lebensanfangs sein; an die Stelle des äußeren Gesetzesbuchstabens wird der ins Herz eingeschriebene und von da aus die Handlungsweise bestimmende Wille Gottes treten; und während bis jetzt tiefere lebendige Gotteserkenntnis die Gabe weniger, besonders der Propheten, war, wird sie dann Gemeinbesitz werden, indem, wie Jeremia unmittelbar vorher 31, 28 f. gesagt hat, die Persönlichkeit in ihr Recht eingesetzt und über die Folgen des Gattungszusammenhangs, in den sie bisher verkettet war, hinausgerückt wird — ein Thema, welches Ezechiel in c. 18, von ebendemselben Volkssprichwort ausgehend,

ausführlicher erörtert. Die Tonweise dieser Trostreden c. 30. 31 ist teilweise ganz deuterojesaianisch. Man sieht in 30, 8—10 die Vorstellung Israels als des עבד ה׳ im Entstehen begriffen: „Und es wird geschehen an jenem Tage — Spruch Jahve's der Heerscharen —: wegbrechen werde ich sein Joch von deinem Halse und seine Bande zerreißen, und nicht werden es (mein Volk) fürder knechten (יעבדו) Fremde. Und sie werden dienen (וְעָבְדוּ) Jahve ihrem Gott, und den David ihren König werde ich ihnen erwecken. Und du, fürchte dich nicht mein Knecht Jakob (עבדי יעקב) . ." Hier werde — bemerkt Hitzig — עבדי herbeigeführt durch יעבדו. Weiterhin tritt in dem Anhängsel zu der Weissagung gegen Aegypten 46, 27 f., welche teilweise deuterojesaianisch (vgl. Jes. 43, 1—6), teilweise aber (28^{b}) charakteristisch jeremianisch lautet, עבד יעקב ohne solche Vermittelung ebenso wie Jes. 41, 8 als fertiger Begriff auf.

IX. Die Prophetie im babylonischen Exil.

§ 39. **Der Messias bei Ezechiel.** Mitten hinein in die Wirksamkeit Jeremia's fällt die der Schlacht bei Karkemîs (606) gefolgte Deportation Jojachins; unter den Zehntausend, die das Geschick des Königs teilten, befand sich auch Ezechiel, Sohn Buzi's, der Priester, welcher, nachdem er in Tel-abîb am babylonischen Chaboras sich niedergelassen, im 5. J. der Deportation zum Propheten berufen ward. Prophet geworden, verleugnet er den Priester nicht, dessen Beruf auf die Handhabung der gesetzlichen Thora geht; er unterscheidet sich hierin scharf von Jeremia, der, obwohl auch כֹּהֵן, doch kein warmes Interesse für das Ceremonialgesetz hat. Auch ist keines anderen Propheten Buch in gleichem Grade wie das Ezechiels ein Bilderbuch; Himmlisches und Irdisches setzt sich ihm in plastische Bilder um, die er bis ins Kleinste ausschildert, womit dies zusammenhängt, daß die Mitthätigkeit der Phantasie und des Verstandes im Akt des Prophezeiens bei ihm eine ganz besonders einflußreiche ist. Sofort der Berufungshergang ist charakteristisch. Die Thatsache, daß es der die Welt in richterlicher Allmacht durchwaltende Gott ist, welcher Ezechiel zum Propheten des Strafgerichts an Jerusalem ernennt, vollzieht sich mittelst eines so großartigen visionären Apparats wie nirgends. Während Jesaia, gen Himmel entrückt, von dem dort Thronenden, welchen Seraphim umschweben, berufen wird, ist es bei Ezechiel der Inweltliche, auf der Mercaba (dem von Cherubim und Ofannim getragenen Thronwagen) Daherfahrende, welcher zu dem zu Berufenden herniederschwebt. Und während bei Jesaia der Thronende zwar sichtbar ist, aber bedeckt von langem Gewande,

erscheint bei Ezechiel der himmlische Wagenlenker in enthüllter menschlicher Gestalt, welche von den Lenden aufwärts wie Chaschmal (Elektron) und von da abwärts wie Feuer leuchtet. Johannes der Evangelist ist so kühn zu sagen (12, 41), daß Jesaia die Doxa des künftigen Christus schaute. Wenn, wie da vorausgesetzt wird, Jahve, der seinen Propheten sich menschlich zu schauen gebende, identisch ist mit dem in Christus menschlich erschienenen, so gilt das johanneische εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ noch mehr von Ezechiel als von Jesaia, denn ihm giebt sich der Thronende als wirklichen Menschen (כְּמַרְאֵה אָדָם 1, 26) zu schauen. Aber das sind Lichter, welche nur für den, welcher die Menschwerdung als Ziel der Wege Gottes erkannt hat, auf jene vorprophetischen Visionen fallen. Wir wenden uns einem andern sinnvoll componierten Gemälde Ezechiels zu, welches eigentlich messianisch ist und nicht erst von christlichem Standpunkt aus in christologisches Licht tritt. Wir meinen die Weissagung von dem Weinstock und dem Cedernreis in c. 17, welche insofern apokalyptischen Charakter hat, als bereits vergangene Thatsachen (die Beseitigung Jojachins und Einsetzung Mattanja-Zidkia's, vielleicht auch Zidkia's Anknüpfung mit Aegypten) in die Composition des Zukunftsbildes aufgenommen sind; die Eröffnung dieses Blickes in die Zukunft fällt nach 8, 1 (dem Datum des 2. Buch c. 8—19) in das 6. J. der Deportation, also in das 2. J. der Wirksamkeit des Propheten. Der Weinstock, welcher, gepflanzt von dem babylonischen Adler, daran zu Grunde geht, daß er in treubrüchigem Lechzen sich dem ägyptischen Adler zuneigt, ist Zidkia, und das zarte Reis der davidischen Ceder, welches, von Jahve auf Zion eingepflanzt, zu einer allesüberragenden und die Völker überschattenden Ceder heranwächst, ist der Messias. Der in רַךְ 22[b] sich andeutende unscheinbare niedrige Anfang des messianischen Reiches erinnert sachlich und formell an Jes. 11, 1. 53, 2, so wie das Erwachsen des zarten Reises zur herrlichen Ceder v. 23 in der Parabel des Herrn vom Senfkorn Mt. 13, 31 f. wiederklingt; auch des Herrnwort Mt. 23, 12: wer sich selbst erhöhet, der wird erniedrigt u. s. w., weist auf Ez. 17, 24 (die Moral der Allegorie) zurück. Auch in der Drohweissagung gegen Zidkia

in c. 21 (nach dem Datum des 3. Buches c. 20—23 aus dem 7. J. nach der Deportation und also nur um wenige Jahre vor dem Falle Jerusalems) kommt dieses Grundgesetz der sittlichen Weltordnung zum Ausdruck. In 21, 23—27 hat der Prophet darzustellen, wie der König Babels an der Scheide zweier Wege steht, deren einer nach Rabbath Ammon, der andere nach Jerusalem führt; das Loos trifft Jerusalem, die treubrüchige (vgl. 17, 15) und doch durch ihren Vasalleid sich geborgen dünkende Stadt. „Und du — mit diesen Worten 21, 30—32 wendet sich der Prophet an Zidkia — ein Durchbohrter (erfüllt durch Ausstechung seiner Augen Jer. 39, 7), Frevler, Fürst Israels, dessen Tag gekommen zur Zeit der Schuld des Endes (d. i. der das Endgericht 7, 2 f. herausfordernden). So spricht der Allherr Jahve: Beseitigt wird die Inful (המצנפת der den Hohenpriester auszeichnende Kopfbund) und hinweggehoben die Krone (העטרה das Würdenzeichen des Königs) — es soll nicht so bleiben, das Niedrige wird erhöhet und das Hohe geniedrigt (vgl. 17, 24). Umsturz, Umsturz, Umsturz bringe ich über sie (über Inful und Krone, Hohepriestertum und Königtum), auch sie (diese doppelte Würde in ihren dermaligen entarteten Trägern) wird zunichte (לא היה wie Jes. 15, 6. Iob 6, 21), bis daß der kommt, dem das Regiment (המשפט wie Hos. 5, 1) gebührt und ich's gegeben.“ Mag man, was diesen Schlußworten vorausgeht, so wie wir oder anders erklären, mehr als wahrscheinlich ist es, daß der Prophet mit עד־בא אשר לו המשפט ונתתיו auf das עד כי יבא שלה Gen. 49, 10 anspielt, indem er es ganz so wie Onkelos und Targum jer. II deutet: עַד דְּיֵיתֵי מְשִׁיחָא דְּדִילֵהּ הִיא מַלְכוּתָא. Wir sind dadurch nicht genötigt, dies als den ursprünglichen Sinn des שלה anzusehen, aber dreierlei geht aus der ezechielischen Zurückdeutung auf dieses Wort des Segens Jakobs über Juda hervor: 1) daß der Prophet es als eine messianische Weissagung faßt; 2) daß er nicht שילה nach der masoretischen Schreibung, sondern שלה ohne Jod in seinem Texte hatte und 3) daß schon uralters שלה im Sinne von שֶׁלֹּה (= שֶׁלּוֹ) *is cujus est* (scil. *regnum*) als Bezeichnung des Messias verstanden wurde. In den Weissagungen gegen die Völker c. 25—32, welche sich zwischen Anfang und Ende des

4. Buches (c. 24. 33, 1—20) als fünftes zwischeneinschieben, läßt sich eine mit Jes. 19, 23 ff. vergleichbare Verheißung vermissen, aber dieses Deficit wird gedeckt durch den Schluß des c. 16 (des schaurigen Sittengemäldes Jerusalems in Vergleich mit ihren Schwestern Samarien und Sodom); dieser Schluß fällt wesentlich zusammen mit dem Schlusse des paulinischen Heilsgeschichtsabrisses Röm. 11, 32 ff.: das Ende der Menschengeschichte ist dies, daß das die Größe der Sünde überbietende Erbarmen Gottes alles, Sodom, Samarien und auch Juda, aus dem Abgrund emporzieht — eine Zeit universaler Gnade, welche alles Rettbare, selbst das dem Hades verfallene, rettet. Während Jerusalem im Todeskampfe liegt, ist Verstummung über Ezechiel verhängt (24, 25 ff.); die Reden des 6. Buchs (33, 21 — c. 39) beginnen, als nähere Kunde, daß Jerusalem ausgeduldet, nach Tel-abîb zu dem Propheten gelangt und nun das Band seiner Zunge gelöst wird. Die zweite dieser Reden c. 34 richtet sich gegen die selbstsüchtigen gewissenlosen Hirten: Jahve selbst wird sich seiner Herde annehmen 34, 23 f.: „Und ich werde aufstellen über sie Einen Hirten (רֹעֶה אֶחָד) und er wird sie weiden — meinen Knecht David, der wird sie weiden und der wird ihr Hirte werden. Und ich Jahve werde ihr Gott sein und mein Knecht David Fürst (נָשִׂיא) in ihrer Mitte — ich, Jahve, habe es zugesagt.“ Diese Zusage wiederholt sich 37, 23b. 24: „Ich werde sie reinigen und sie sollen mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein. Und mein Knecht David ist König (מֶלֶךְ) über sie und Einen Hirten haben sie alle (das Israel beider Reiche), und in meinen Rechten werden sie wandeln und meine Satzungen beobachten und sie ausführen.“ Hitzig meint, daß Ezechiel Wiedererweckung Davids vom Tode in Aussicht stelle, aber der Sinn der Verheißung ist kein anderer als Hos. 3, 5. Jer. 30, 9. Es ist ein König gemeint, welcher Davids Gegenbild ist, und dieser König ist keiner, der wie andere seinen Thron vererbt, denn Gott schenkt in ihm seinem Volke רֹעֶה אֶחָד, Einen statt der vielen und also doch wohl Einen für immer.

§ 40. **Der Fürst in Ezechiels Zukunftstaat.** Einen für immer? — Anders verhielte es sich, wenn der Fürst (נשיא), welchen Ezechiel seinem kirchlich-politischen Zukunftsideal ein-

gliedert, mit dem „König David“ der Verheißung zu identificieren wäre; denn dieser Fürst hat Kinder und Nachfolger, er ist nichts weniger als eine absolute Persönlichkeit. Einen Hohenpriester kennt diese Thora der Zukunft nicht. Weit entfernt aber, daß der Fürst die Stelle des Pontifex einnähme, ist er vielmehr ein Laie. Sein Verhältnis zu Priesterschaft und Heiligtum wird scharf begrenzt, sein Hauptvorrecht besteht darin, daß er seine Opfermahle in der Ostthorhalle halten darf — das Ostthor selbst, durch welches die Doxa Jahve's in den Tempel eingezogen, bleibt verschlossen. Die Opferobliegenheiten des Fürsten werden genau angegeben und solchen dynastischen Ausschreitungen, wie sie bisher vorgekommen, wird durch genaue Bestimmungen über des Fürsten Besitz gewehrt. Der zur Nachfolge designierte Sohn des Fürsten ist auch Universalerbe. Das Domanium ist so groß, daß der Fürst auch seine anderen Söhne mit Schenkungen bedenken kann, aber an andere als seine eigentlichen erbberechtigten Nachkommen darf er nichts von seinem Grundbesitz verschenken; selbst solche Geschenke, die er seinen Dienern macht, fallen im Jobeljahre wieder der Krone anheim. Daß dieser Fürst der Messias sei, reden sich nur diejenigen ein, welche von dem πρῶτον ψεῦδος ausgehen, daß der Zukunftstempel Ezechiels ein Allegorem der neutestamentlichen Ekklesia sei. Nichts, gar nichts hat dieser Fürst mit dem Messias gemein, nicht einmal daß er dem Hause Davids angehöre, wird gefordert oder ausdrücklich vorausgesetzt. Wäre das der Messias, so gäbe es überhaupt für Ezechiel keinen Messias d. h. keinen endzeitigen idealen König von absoluter Bedeutung und mit einem über die nationale Schranke hinaus auf die Menschheit bezogenen Beruf. Aber er kennt ja die hehre Gestalt des anderen David, auch noch sein allerletztes prophetisches Wort 29, 21 (aus dem 27. J. der Deportation, dem 16. nach der Zerstörung Jerusalems): „An jenem Tage werde ich sprossen lassen ein Horn dem Hause Israel“ zielt doch wohl wie (Ps. 132, 17 vgl. Luc. 1, 69) auf den König Messias. Wie kommt es nun, daß in dem visionär eingekleideten Abriß des Gemeinwesens Israels in der Endzeit jene hehre Gestalt aus seinem Sehbereich entschwunden ist? Es

kommt daher, daß der Messias mehr ist als ein zeitweilig regierender Fürst, daher, daß die Fürstenwürde in dem Zukunftsstaate für ihn zu wenig ist. Es ist bedeutsam, daß der Prophet, indem er das Bild dieses Zukunftsstaates entwirft, den Messias außer Betracht läßt. Wenn das jüdische Volk einmal wieder ein selbständiger Staat wird, was von allen Propheten in Aussicht genommen wird, so muß es auch einen König, muß es Fürsten haben. Aber daß der Messias dieser König sein werde, ist nicht bloß eine für das neutestamentliche Bewußtsein, sondern, wie sich hier bei Ezechiel zeigt, eine auch schon für das alttestamentliche Bewußtsein unvollziehbare Vorstellung. Es kommt dadurch in die prophetische Zukunftsschau eine unaufgehobene Antinomie, welche nur deshalb bei Ezechiel am frappantesten hervortritt, weil er alles bis ins Kleinste ausmalt. Denn auch bei Jesaia c. 7—11 erhebt sich die Frage: ist der andere David ein König, welcher ersteht und stirbt und einem anderen Platz macht? Man muß diese Frage verneinen und mag also ein jüdischer Zukunftsstaat einen König haben, der sich auf David zurückführt — der Messias wird dies nicht sein, er ist eine mehr göttliche als irdische Größe, eine Persönlichkeit von religiöser und nicht bloß politischer Bedeutung; die Erhabenheit seiner Person und seines Berufes widerstrebt der Einfügung in ein rein nationales, wenn auch endzeitiges Staatsideal, wie die *res publica Ezechielica.* Bei keinem Propheten findet sich mit diesen c. 40—48 Vergleichbares. Ezechiel ist der einzige Prophet, welcher sich von Gott nicht allein zum Propheten, sondern zugleich zum Reformator berufen weiß. Wir müßten die Cultus- und Staatsgeschichte des jüdischen Volkes genauer kennen, um überall zu durchschauen, welchen eingerissenen Uebelständen seine Reform zu wehren sucht; zuweilen sagt er es selbst ausdrücklich, wie in c. 44, als er den Dienst am Heiligtum auf die zadokischen Priester und die ihnen untergeordneten Leviten mit Ausschluß unbeschnittener Nichtisraeliten beschränkt, und 45, 8, wo er nach der unabänderlichen Vermessung des Fürstenlandes fortfährt: „nicht sollen fürder meine Fürsten das Volk bedrücken.“ Ob die neue Gesetzgebung auf die Zeit der Rückkehr aus dem Exile oder auf die Endzeit

berechnet ist, sollte man gar nicht fragen. Wie für die Urkirche auf Grund der eigenen eschatologischen Reden des Herrn mit der Zerstörung Jerusalems die Entwickelung der letzten Dinge zusammenfiel, so rückt für alle Propheten mit der Sammlung Israels aus den Diaspora-Ländern die Endzeit zusammen. In c. 37 weissagt Ezechiel die Wiederbringung aus dem Exil unter dem Bilde einer Toten-Erweckung, und in c. 38. 39 den letzten Ansturm der heidnischen Welt (unter der Führung Gog's aus dem Lande Magog) gegen das seinem Vaterlande zurückgegebene ganze Haus Israel. Diesem Israel der Endschaft des Exils gilt die neue Thora. Ohne der alten Gesetzgebung (welche, als Ezechiel schrieb, wenn nicht im Priestercodex, doch jedenfalls im jehovistischen Geschichts- und Gesetzbuch und im Deuteronomium codificiert vorlag) ihr Recht für die Gegenwart abzusprechen, promulgiert er eine neue für den Fall, daß das Israel beider Reiche, seiner bisherigen Verschuldungen sich schämend (43, 10 f.), aus der Verbannung heimkehrt. Im J. 536 und weiterhin ist aber nur ein kleiner Bruchteil des Volkes heimgezogen, welcher die eschatologische ezechielische Thora mit Recht nicht als normativ betrachtete, da die Verwirklichung ihrer Vorbedingungen fehlte, und mittlerweile ist diese bei allen Abweichungen doch auf der Basis des sinaitischen Gesetzesbundes aufgebaute Thora von der Stiftung des neuen Bundes überholt worden, welcher jederlei Repristination des Schattenwerks ausschließt; denn Christus ist das Ende des Gesetzes. Wie viel trotzdem, wenn die καιροὶ ἐθνῶν (Luc. 21, 24) vorüber und Israel in sein in neuer Segensfülle erblühendes Land zurückversetzt sein wird, sich von dem ezechielischen Ideal verwirklichen wird, das kann kein Ausleger sagen.

§ 41. **Die Metamorphose der Messiasidee in Jes. c. XL—LXVI.** Von Ezechiel, dem prophetischen Reformator des Gemeinwesens, wenden wir uns nun zu dem Verfasser der dreimal neun Reden an die Exulanten Jes. c. 40—48. 49—57. 58—66, welchem eine noch höhere reformatorische Bedeutung zukommt; denn er ist der Reformator der Messiasidee. Wenn Jesaia, der im Todesjahr Uzia's berufene Verfasser dieser Reden

wäre, so wäre das babylonische Exil nicht seine wirkliche, sondern seine ideale Gegenwart, und in der That, es giebt schwerwiegende Gründe für Jesaia's Autorschaft, welche wenigstens zwei unter den Neueren, Klostermann und Bredenkamp, auf sich haben wirken lassen, jener (Luth. Zeitschrift 1876) sich durch die Annahme helfend, daß ein Erbe jesaianischen Geistes postume Weissagungen des Meisters, welche sich mit dem babylonischen Exil beschäftigten, inmitten dieses Exils frei reproduciert habe, dieser von da aus an die Möglichkeit glaubend, daß die protojesaianischen Elemente, welche zu dem Aufzug des Gewebes dieser deuterojesaianischen Weissagungen gehören, hier und da noch herauszuerkennen seien. Diese Hypothesen dahingestellt sein lassend, halten auch wir es für zweifellos, daß Jesaia an diesem Trostbuch für die Exulanten einen wesentlichen Anteil hat; der Verfasser, obwohl nicht unmittelbarer Schüler Jesaia's, ist doch ein Prophet seiner Schule, er ist dem Meister ebenbürtig an Geist und Gaben, er überbietet und überflügelt ihn sogar, nicht ohne Einfluß der fortgeschrittenen und anders gewordenen Zeit, und sein Wechselverhältnis zu dem Buche Jeremia zeigt, daß er an manchen Stellen jeremianische Gedanken mit genialer Selbständigkeit in höherem Tone und mit jesaianischem Gepräge repoduciert. Es läge zwar um vieles näher, Jeremia für den reproducierenden zu halten, aber die schwerwiegenden Gründe für Jesaia's Priorität werden aus dem Felde geschlagen durch zwei sie überwiegende Gründe: 1) daß man, Jesaia für den Verf. von c. 40—66 haltend, eine in der prophetischen Literatur sonst beispiellose Erscheinung statuieren müßte, denn überall sonst ist es der Prophetie eigen, daß sie von der Gegenwart ausgeht und in die Zukunft sich nicht versetzt, ohne auf den zeitgeschichtlichen Boden zurückzukehren; Jesaia aber würde hier durch 27 Capitel hindurch im Exil leben und weben und zu den Exulanten reden, ohne aus dieser idealen Gegenwart auf seine wirkliche zurückzukommen. Und 2) der gottgeordnete pädagogische Fortschritt der Heilserkenntnis und Heilsverkündigung fordert die Entstehung dieser Reden unter den durch das Exil gegebenen Impulsen; Zefanja, Habakkuk, Jeremia, Ezechiel würden einen unbegreiflichen Rück-

schritt darstellen, wenn der Verfasser von Jes. c. 40—66 nicht jünger als Jeremia, jünger auch als Ezechiel wäre und das letzte Drittel des Exils zu seinem zeitgeschichtlichen Standort hätte. Zwar ist es um so unbegreiflicher, daß dieser große Prophet für die nach dem h. Lande zurückgekehrte Gemeinde, deren Zeitgenosse er war, ein Anonymus geworden ist, dessen vergessenen Namen man mit dem Namen Jesaia's deckte, aber man muß diese und andere Unbegreiflichkeiten hinnehmen, um dem Allerunbegreiflichsten zu entgehen, daß es ein und derselbe Prophet sei, welchem wir das Bild des anderen David in Jes. c. 7—11 und das Bild des Knechtes Jahve's in c. 40—61 verdanken. Jesaia, der im Todesjahr Uzia's berufene, ist, obwohl nicht der Schöpfer, doch der Ausbildner der Messiasidee; das Bild des Königs Messias, bisher nur ein Schattenriß, ist in c. 7—11 zu einem farbenreichen Gemälde mit drei Feldern geworden. In c. 40—66 dagegen ist von einem Messias, Sohne Davids, keine Rede. Es ist das Volk, welchem Jahve einen ewigen Bund erbietet, indem er die an David ergangenen unverbrüchlichen Verheißungen verwirklicht 55, 3—5. König Israels heißt überall nur Jahve 44, 6. 43, 15. Die Idee des Königs Messias ist aufgehoben in die Idee des messianischen Volkes. Israel soll, wie der Introitus der sinaitischen Gesetzgebung sagt, eine ממלכת כהנים sein Ex. 19, 6. Auf diese Idee Israels als des Mittlervolkes greift Deuterojesaia zurück. Gewiß hängt dies zusammen mit dem Abbruch, den das davidische Königtum seit Zidkia erlitten hat. Jeremia und Ezechiel, welche die Katastrophe ganz oder teilweise miterlebten und in frischer Erinnerung hatten, wetteifern noch in Verheißungen eines anderen David; dem zweiten Jesaia aber, dem in der Exilszeit geborenen, ward es gegeben, von der Versetzung seines Volkes in die Heidenwelt aus die heilsgeschichtliche Bestimmung Israels in neuen großen Zusammenhängen zu durchschauen, von da aus die Messiasidee verklärt und bereichert zurückzugewinnen und so die messianische Verkündigung in die neue Bahn zu lenken, innerhalb welcher sie sich bei den nachexilischen Propheten, eingeschlossen Daniel, bewegt. Der Ecce-homo-Zug und das Heilandswerk ist fortan in das Messiasbild

aufgenommen. Die Idee des Knechts Jahve's ist Brücke und Leiter zu diesen neuen Erkenntnissen.

§ 42. **Der deuterojesaianische Knecht Jahve's.** Israel ist der Knecht Jahve's, Israel als das Volk, auf welches Abrahams Berufung abzweckte, als das zum Dienste Jahve's und zur Förderung seines auf das Heil der Menschheit abzweckenden Werkes berufene Volk 41, 8. Aber die Masse ist dieser Idee eines den höchsten Zwecken Gottes dienenden Volkes ungleich; sie ist untreu gegen Jahve und unfähig für Israels mittlerische Mission, blind bei sehenden Augen und taub bei hörenden Ohren 43, 8, so daß der Prophet zu klagen hat 42, 19: „Wer ist blind, wenn nicht mein Knecht, und taub wie mein Bote, den ich sende?“ Jedoch giebt es auch solche, die nicht bloß äußerlich dem heilsgeschichtlichen Volke angehören, sondern auch wirklich dem Gotte des Heils dienen in Verehrung und Bekenntnis, trotz der Feindschaft, die ihnen begegnet. Ihnen gelten so tiefinnige Worte wie 44, 2: „Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob, und Ješurun, das ich erkoren.“ Ihrem geistlichen Wesen nach werden sie bezeichnet 51, 7: „Höret auf mich, die ihr Gerechtigkeit kennet, o Volk, in deren Herzen mein Gesetz ist.“ Aber bei diesem inneren Kreise Israels bleibt der Begriff des עבד ה׳ nicht stehn, er zieht sich noch enger zusammen bis auf ein einzelpersönliches Centrum, bis auf Einen, welcher 49, 3 ישראל heißt, weil er Israel in höchster Potenz ist, die vollkommene Realität dessen, was Israel sein soll, und die überschwengliche Realisierung dessen, was es leisten soll. Der Beruf dieses Knechtes Gottes, in welchem die Idee Israels als des Knechtes Gottes gipfelt, geht zunächst an sein eigenes Volk 42, 6. 49, 8: „Ich machte dich zum Bunde des Volkes, zum Licht der Heiden“ — es ist also kein mit der Masse des Volkes, kein mit dem Kern des Volkes identisches Collectivum. Seine Schilderung und seine Selbstaussagen lauten so individuell, daß die Personification einer Mehrheit ausgeschlossen ist. An den Propheten, den Verfasser dieser Reden, zu denken, verbietet sich schon dadurch, daß dieser Knecht Jahve's 42, 1 ff. von Gott selbst gegenständlich ein- und vorgeführt wird: „Siehe, mein Knecht, den ich halte, mein Erkorener, den meine Seele gern hat — ich habe

meinen Geist auf ihn gelegt . .". Der Prophet hört das ἐν πνεύματι: der Beschriebene ist eine Idealgestalt der Zukunft. Jetzt, wo dieser zweite, dieser babylonische Jesaia auftritt, hat Cyrus bereits seinen Siegeslauf begonnen: sein Niederwerfen der abgöttischen Völker bricht dem Werke des Knechtes Jahve's Bahn, dessen Siegesmacht das Wort des Geistes ist; sein Auftreten gehört zu den חדשות, welche Jahve durch den Propheten verkündigt 42, 9. Dieser schaut den Künftigen als künftig, weiterhin schaut er ihn auch als gegenwärtig, aber auch das ἐν πνεύματι. Den Uebergang zu dieser Schauung des Knechtes Jahve's als gegenwärtig bildet 48, 16, wo der Zukünftige wie mit plötzlichem ἰδοὺ ἥκω das Geheimnis seiner Parusie durchbricht und auf den Schauplatz der Gegenwart tritt: „— und nun hat der Allherr Jahve mich gesandt und seinen Geist." Von 48, 16 an hört der Prophet nicht bloß Worte Gottes von und zu seinem Knecht, sondern dieser selbst ergreift 49, 1 ff. das Wort. Er ist es, in welchem Jahve zu seinem Volke gekommen, ohne Gehör zu finden 50, 2, und er, sein Knecht, klagt auch selber 50, 4—9, daß er in das Seinige kam und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Fraglich ist nur, wer in 61, 1 ff. derjenige sei (ob der Knecht Jahve's oder der Prophet), der über seinen Beruf, das Evangelium der Erlösung zu predigen, als überaus herrlichen frohlockt. Die Entscheidung wird hier und anderwärts dadurch schwierig, daß die Rede des Knechtes Jahve's sich unvermerkt in Rede Jahve's oder in Rede des Propheten verliert, aber doch nur in objektive Rede des Propheten, dessen Ich nur einmal in dem Refrain des zweiten Abschnitts 57, 21 evident hervortritt. Ueberall da, wo der Knecht Jahve's in unmittelbarer Selbstdarstellung selbstredend in das Gesichtsfeld des Propheten tritt, behauptet sich die Vergegenwärtigung des Künftigen nicht lange auf dieser ihrer höchsten Höhe — auch 61, 4—9 schiebt sich Weissagung und Rede Jahve's zwischen die Rede des dort Frohlockenden.

§ 43. **Der Heilsmittler als Prophet, Priester und König in Einer Person.** Alle Gestalten der bisherigen Vorausdarstellung des Heils finden sich, ihrer Isolierung entnommen, in der Person des עבד ה׳ geeinigt: Der Prophet gleich Mose,

der König Messias, der Priester nach der Weise Melchisedeks. Jesaia fordert 12, 4 Predigt der Großthaten Jahve's in der Völkerwelt; bei Deuterojesaia sehen wir diese Forderung zur Ausführung kommen durch den Knecht Jahve's, welcher nicht ruht und nicht rastet, bis er der Religion des Gottes der Offenbarung zur Anerkennung in der Heidenwelt verholfen 42, 4. Der Knecht Jahve's ist also Prophet und mehr als Jona, dessen einzigartige Sendung nur zu dem Schatten gehört, den der im Kommen Begriffene vor sich her wirft, sein Apostolat umfaßt die ganze Menschheit. Er ist auch König, welcher, seiner Erniedrigung entrückt, in einer so überköniglichen Herrlichkeit strahlen wird, daß die Könige der Erde im verstummenden Staunen sich ihm zu Füßen werfen 49, 7. 52, 15. Er ist auch Priester — er waltet priesterlich entsündigend, nachdem er sein eignes Leben als אשם d. i. satisfactorisches, die Sünde seines Volkes büßendes und gutmachendes Opfer dargebracht. So lesen wir in der großen Passionsweissagung 52, 13 — c. 53, welche so sehr den Eindruck der Beziehung auf eine bestimmte Person und nicht auf eine personificierte Mehrheit macht, daß Ewald u. a. meinen, der Prophet habe hier ein älteres Märtyrerbild dem Zusammenhange seiner Reden vom Thun und Leiden des wahren Israel einverleibt. Aber der Knecht Jahve's leidet ja nicht bloß, wie ein edler Mensch freiwillig allerlei Leiden auf sich nehmen kann, um es von dem andern abzuwenden oder auch damit aus dieser Leidensübernahme Heil für den andern erwachse, sondern der Knecht Jahve's, der Schuldlose, belastet sich mit der Schuld seines Volkes, um es Gott zu ermöglichen, über die Sünder unbeschadet seiner Heiligkeit Gnade für Recht ergehen zu lassen. Indem er als Antityp des Opfertiers die Sünde seines Volkes auf sich nimmt, vollzieht sich so Gottes Ratschluß: es gefiel Gott ihn zu zermalmen, er versenkte ihn absichtlich in tiefes Weh (53, 10), denn sein Absehn ging auf die Leidensfrucht, er ließ die Verschuldung unser aller auf ihn einstürmen und also seinen Zorn über ihn ergehen, um in ihm, dem Geliebten, sein Volk zu einer Gemeinde Gerechtfertigter und Entsündigter zu machen. Kein Mensch kann nach Ps. 49, 8 f. für den andern ein כֹּפֶר leisten, um ihm vom Tode los-

zubringen, und falls ein Mensch wie Mose Ex. 32, 32 oder Paulus Röm. 9, 3 den verwirkten Tod des Sünders stellvertretend erleiden zu wollen sich erbietet, so nimmt Gott dieses Erbieten nicht an — nur der schlechthin schuldlose heilige Knecht Gottes ist fähig, ein die Schuld, die Sünde deckendes und ihre Macht brechendes Opfer zu bringen, indem in seiner Selbstopferung als einer sittlich wirkungskräftigen Liebesthat Gottes eigener Liebesratschluß zum Vollzuge kommt. Bedenkt man, wer in c. 53 mit „wir" und „uns" von sich redet, so entscheidet auch dies, daß der Knecht Jahve's hier nicht die Confessoren- und Märtyrergemeinde des Exils sein kann. Es ist ja das Israel der Endzeit, welches in c. 53 seine Versündigung an dem Knechte Gottes reumütig beichtet, und dieser Knecht, dessen unschuldig vergossenes Blut bisher als Nationalschuld auf den Beichtenden gelastet hat, wäre ein Collectivum? — Aber selbst wer sich sträubt, in diesem wie unter dem Kreuze auf Golgatha geschriebenen Capitel das Gotteslamm zu erkennen, welches der Welt Sünde trägt, selbst ein solcher wird einräumen müssen, daß die deuterojesaianische Weissagung vom Knechte Gottes die Werkstatt ist, in welcher das neutestamentliche Messiasideal zur Ausgestaltung kommt — die Gußform für ein neues geistlicheres Messiasbild, welches alle unveräußerlichen Bestandteile des bisherigen in sich vereinigt. In dem Spiegel dieser Weissagung hat Jesus sich selbst geschaut, sie ist sein Leitstern auf dem Wege seines Berufes und er ihre Erfüllung geworden.

§ 44. **Das große Finale Jes. c. XXIV—XXVII.** Die deuterojesaianische Weissagung vom Knechte Jahve's scheint das Nonplusultra neutestamentlicher Erkenntnis im A. T. zu sein, aber nach manchen Seiten wird sie doch noch überboten durch den Weissagungscyklus Jes. c. 24—27, welcher nach der vorliegenden Anordnung des B. Jesaia das Finale zu den Orakeln über die Völker c. 13—23 bildet. Dieses Finale ist eine der großartigsten Leistungen der alttestamentlichen Prophetie. Die Sprache, Lautspiel auf Lautspiel häufend, ist hier Rede und Musik zugleich, und die Gestalt, die sich die Weissagung giebt, ist episch und lyrisch zugleich, der Prophet weissagt großen-

teils in Liedern aus dem Herzen der erlösten Gemeinde. Und dieser mimisch-musikalische Klang, diese hymnologische Gestaltung ist nur die unvergleichliche Form eines unvergleichlichen Gedankeninhalts. Hinter Deuterojesaia stellten wir dieses Finale, weil der Stand der Erkenntnis, die darin zur Darstellung kommt, weit über den assyrischen Jesaia, weit über Jeremia und Ezechiel, teilweise auch über Jesaia II hinausgeht. Wenn der Prophet 27, 12 f. die Diaspora Israels aus Aegypten und Assur wiederkehren läßt, so spiegelt sich darin, wie es scheint, die Gestalt der Zeit Jesaia's, in welcher Aegypten und Assur die beiden Großmächte waren (11, 11). Aber welches ist denn die קרית תהו 24, 10 vgl. 25, 2. 26, 5 f., deren Sturz der Mittelpunkt des Gerichts über die gottfeindliche Welt und der Wendepunkt der Erlösung Israels und der Völker ist? Es scheint Babel zu sein, aber das von Cyrus eroberte Babel ist es nicht: alles scheinbar Zeitgeschichtliche in diesen c. 24—27 ist emblematisch und liefert nur die Farben zu den eschatologischen Bildern. Die Katastrophe der Weltstadt erscheint in Verbindung mit Weltgericht und Weltuntergang 24, 19 f., und mit dem Weltgericht schaut der Prophet das Gericht über die dämonischen Gewalten zusammen, welche in der Völkergeschichte wirksam gewesen sind 24, 21—23. Die Erlösung Israels besteht nicht bloß in äußerer Wiederherstellung 27, 12 f., sondern zugleich in innerer Erneuerung 26, 1—4. Und die Bekehrung der Heiden wird verbildlicht als Teilnahme an einem Gastmahl 25, 6: „Und es bereitet Jahve der Heere allen Völkern auf diesem Berge (d. i. dem Zion als Centrum des Heiles Gottes) ein Mahl von Fettspeisen, ein Mahl von Hefenweinen (d. i. lange gelagerten und durchgegohrenen), von Fettspeisen, die markreich, von Hefenweinen, die durchgeseihet“, und als Entschleierung 25, 7: „Und er schlingt hinweg auf diesem Berge (d. i. dem Zion als Centralstätte des Vollzugs) die Schleierhülle, die überschleiernde alle Völker, und die Decke, die gelagerte über alle Nationen.“ Aber noch mehr als das. In dem neuen Jerusalem Deuterojesaia's vergleicht sich die Lebensdauer der Menschen dem hohem Alter, welches Bäume erreichen; wer 100 Jahre alt stirbt, wird als in seiner Jugend gestorben gelten

65, 20—22 — trotz der langen Lebensdauern herrscht also der Tod noch, der Verfasser des Finale aber weissagt 25, 8: „Hinwegschlingt er (בלע von Absorption = Annullierung) den Tod auf ewig, und es wischt der Allherr Jahve die Thräne von jeglichem Antlitz, und die Schmach seines Volkes schafft er fort von der ganzen Erde, denn Jahve hats zugesagt." Und noch mehr als das. Während die Dränger Israels umkommen müssen, ohne wieder zum Leben zu erstehen, wird das Leichenfeld des Volkes Gottes durch himmlischen Tau zum Auferstehungsfelde: die Gemeinde derer, welche die Strafgerichtszeit überdauern, wird durch ihre wiedererweckten Toten ergänzt 26, 14—19: „Aufleben werden deine Toten, meine Leichen auferstehn — wachet auf und jubelt, die ihr im Staube lieget! Denn Tau der Lichter ist dein Tau, und die Erde wird Schatten (d. i. in den Hades Versunkene) hervorbringen." Es ist die ganze neutestamentliche Apokalypse, die wir hier *in nuce* vor uns haben, nur daß wie auch in 1 Cor. 15 ausschließlich von der Auferstehung zum Leben, und auch von dieser nur in dem engen Rahmen der πρώτη ἀνάστασις (Apoc. 20, 5 f.) die Rede ist. Im allgemeinen besteht das Großartige dieser c. 24—27 darin, daß die Erlösung radical, geistlich, menschheitlich gefaßt wird, so daß das Ende der Heilsgeschichte sich mit dem auf den ersten Blättern der Genesis verzeichneten Anfang zusammenschließt. Wer dieser große Prophet war, ob Deuterojesaia selber oder ein anderer, und wann er geschrieben, ob im Exil oder später, wird nie befriedigend aufgeklärt werden können. Das relativ Wahrscheinlichste ist die Einheit des großen Anonymus von c. 40—66 mit dem großen Anonymus von c. 24—27. In diesem Sinne haben wir das Schlußstück hinter Jesaia II der Exilszeit eingeordnet, deren Ende wir nun überschreiten.

X. Die Prophetie der Restaurationszeit.

§ 45. **Die nachexilische Prophetie angesichts des neuen Tempels.** Als seit dem 1. Jahre der Alleinherrschaft des Cyrus 537 das Volk aus der Verbannung sich wieder auf heimatlichem Boden sammelte, da zeigte sichs bald, daß die Prophetie nicht bloß ein θεῖον, sondern auch ein ἀνθρώπινον ist. Dem göttlichen Heilsplan dient nicht nur die durch den Geist ermöglichte Fernsicht, sondern auch die unaufgehobene Kurzsicht; denn, wenn die Prophetie ein chronologisches Wissen um den Gang der Zukunft darreichte, würde sie Glauben und Hoffen und Ringen lahm legen und fleischlicher Sicherheit Vorschub leisten. Es befremdet deshalb nicht, daß die Propheten des Exils die endzeitige Herrlichkeit dicht mit der Endschaft des Exils zusammenschauten und daß die Zurückkehrenden diese Herrlichkeit oder doch etwas davon zu erleben hofften. Als aber im J. 534 der Grund des neuen Tempels gelegt ward, mischte sich mit dem Freudengeschrei lautes Weinen über die Kümmerlichkeit der Gegenwart Ezr. 3, 12 f., und als unter Cambyses die Feindschaft der Samaritaner den Tempelbau ins Stocken brachte, bekam das Volk seine immer noch fortwährende knechtische Abhängigkeit zu fühlen. Der Tempelbau wurde dennoch fortgesetzt; Darius Hystaspis genehmigte im J. 520 die Fortsetzung. Aber die an Tempel und Stadt Bauenden bedurften solche imponierende Treiber wie Serubabel und Josua, wie Ezra und später Nehemia, vor allem aber solche prophetischen Mahner wie Haggai und Sacharja. Die vier Reden der Schrift Haggai's sind alle nach Monaten und Tagen des 2. Jahres des Darius Hystaspis 520, des Jahres der Wiederaufnahme des Tempelbaus (Ezr. 4, 24), datiert. Diesem Pro-

pheten war es gegeben zu verkündigen, daß die Heilserfüllung an den zweiten Tempel und die Weltherrschaft des Hauses Davids an das Geschlecht Serubabels (vgl. Jer. 22, 24. 30) geknüpft sei: „Noch einmal — lautet der Gottesspruch 2, 6—9 — wenig ists bis dahin, da erschüttere ich die Himmel und die Erde, das Meer und das Festland und werde erschüttern die Nationen.“ Aus dieser Erschütterung wird der Tempel als der gefeierte Weltmittelpunkt hervorgehen: „ . . und kommen wird das Begehrenswerte aller Nationen, und ich werde erfüllen dieses Haus mit Herrlichkeit, sagt Jahve der Heerscharen.“ Daß hier חמדת כל הגוים nicht persönlich vom Messias gemeint ist, zeigt nicht allein der Plural des Prädicats באו, sondern auch die folgende Begründung des in Aussicht gestellten: „Mein ist das Silber und mein das Gold, Spruch Jahve's der Heerscharen.“ Unter ärmlichen Verhältnissen ersteht jetzt ein neuer Tempel aus dem Schutte des alten, aber der, dessen Haus er ist, ist der Alles besitzende und Alles vermögende, der für den Schmuck seines Hauses schon zu sorgen wissen wird (vgl. Jes. 60, 5—7). Aber nicht bloß äußerlich wird dieser unscheinbare Tempel herrlicher werden als der erste, sondern auch geschichtlich: „Größer wird die schließliche Herrlichkeit dieses Hauses als die anfängliche, sagt Jahve der Heerscharen, und an dieser Stätte werde ich Frieden geben, Spruch Jahve's der Heerscharen.“ Obwohl hier uns das Heilsgut ohne den Heilsmittler genannt wird, so läßt sich diese Verheißung doch nicht außer Beziehung denken zu dem Messias, welcher Jes. 9, 5 f. der Friedefürst heißt, dessen Herrschaft auf Frieden ohne Ende abzielt, und von welchem Micha 5, 4 sagt, daß er שלום, der leibhaftige Friede ist. Indirekt weissagt also Haggai die Erscheinung des Messias zur Zeit des zweiten Tempels, und da der herodeische Umbau des Tempels nie als בית שלישי gegolten hat und der ezechielische Tempel als problematisches Zukunftsideal außer Betracht bleiben muß, so hatte das jüdische Volk also den Messias während des Bestandes des nachexilischen Tempels zu erwarten, nnd von dessen Zerstörung im J. 70 n. Chr. aus ergab sich für Unbefangene der Rückschluß, daß er bereits gekommen sein müsse. Direkt wird die Erscheinung

des Messias zur Zeit des zweiten Tempels geweissagt von Sacharja, der nur zwei Monate später als Haggai in ebendemselben 2. J. des Darius (520) auftrat. In dem ersten Teile des seinen Namen tragenden Buches c. 1—8 wird der Messias zweimal als der künftige Zemach (צֶמַח) vorausverkündigt, indem sowohl in c. 3 als in c. 6 von der Prophetie selbst die Gegenwart zum Typus des Mannes der Zukunft gestempelt wird. Josua der Hohepriester und die ihm untergebenen Priester, welche nun, wo der Tempel wiederersteht, in Wirksamkeit treten, heißen אנשי מופת *homines prodigii* = *porridigii* als solche, welche das Kommen des Künftigen vorbereiten und vorausdarstellen und verbürgen, „denn siehe — so wird es 3, 8[b] begründet — ich bringe herbei meinen Knecht Zemach." Zweierlei drängt sich schon hier auf: 1) dieses unvermittelte Auftreten des Messiasnamens צמח setzt die Vorbereitung voraus, welche in Jes. 4, 2. Jer. 23, 5. 33, 15 vorliegt; 2) während nach Jeremia צמח den Sproß bedeutet, welchen Jahve dem David sprossen läßt, also einen davidischen König, welcher der Idee des Königtums der Verheißung entspricht: ist hier die priesterliche Seite des Künftigen hervorgekehrt, denn nur so erklärt sichs, daß die wieder in Function tretende Priesterschaft als Präfiguration des Künftigen bezeichnet wird. Ausführlicher lautet die Verheißung 6, 10 ff., wo der Prophet beauftragt wird, eine aus dem von den Exulanten gespendeten Silber und Gold verfertigte mehrfache Krone (עטרות) auf das Haupt Josua's des Hohenpriesters zu setzen (wo moderne Textverbesserung angeblich ausgefallenes, in Wirklichkeit aber textwidriges „und auf das Haupt Serubabels" einflickt). Was die mehrfache Krone auf dem einen Haupte bedeuten soll, sagt das an Josua zu richtende Wort 6, 12. 13: „Siehe ein Mann, Zemach mit Namen und vom Boden aus (מתחתיו von unten auf, da wo er heimisch ist) wird er emporsprossen und bauen den Tempel Jahve's. Ja, Er wird bauen den Tempel Jahve's, und Er wird überkommen Majestät und sitzen und herrschen auf seinem Thron, und wird Priester sein auf seinem Thron, und es wird ein Ratschluß des Friedens sein zwischen ihnen beiden", nämlich dem König und Priester, deren Würden und Aemter er in seiner

Person vereinigt. Der Antagonismus, die Rivalität der beiden Amtsgewalten wird in seiner Person (dem Könige, welcher Priester auf ewig nach der Weise Melchisedeks Ps. 110, 4) ausgeglichen und aufgehoben sein. Und was ist das für ein Tempel, den er bauen wird? Dieser Tempel, der von dem jetzt aus den Trümmern des salomonischen wiedererstehenden unterschieden wird, kann unmöglich gleich diesem ein Bau von Steinen sein. Es muß der geistliche Tempel aus lebendigen Steinen (1 Petr. 2, 5) gemeint sein, in welchem die dem Samen Davids gegebene Verheißung הוא יבנה בית לשמי 2 S. 7, 13 zu ihrem endgültigen Ziele gelangt.

§ 46. **Die zwei christologischen Weissagungspaare Deuterosacharja's. A) Das erste Weissagungspaar in c. IX—XI.** In der Glanzepoche der alttest. Kritik, die mit dem Hingang Ewalds (Mai 1875) abschließt, galt es als ebenso ausgemacht, daß Sach. c. 9—14 der Zeit vor dem Exile, wie daß Jes. c. 40—66 der Exilszeit selber angehört. In der That ist der Charakter dieses zweiten Teiles des B. Sacharja von dem des ersten sachlich und sprachlich so verschieden, daß sich zureichende Gründe für Einheit des Verfassers nicht erbringen lassen. Aber um so gewisser ist es, daß der Verfasser, wenn er auch nicht Sacharja Sohn Berechja's ist, doch kein vorexilischer Prophet sein kann; denn die christologischen Bilder bewegen sich in der Bahn, in welche die Prophetie durch Deuterojesaia gelenkt worden ist: die δόξαι des künftigen Christus werden durch seine vorausgehenden παθήματα ergänzt (1 Petr. 1, 11). Die zwei משא, aus denen dieser zweite Teil besteht (c. 9—11. 12—14), sind durchaus gleichartig, gleichen apokalyptischen Charakters wie Jes. c. 24—27. Das anscheinend Vorexilische ist ebenso zu beurteilen wie dort das anscheinend der assyrischen Zeit Angehörige: der Prophet entnimmt vorexilischen Verhältnissen emblematische Züge für seine eschatologischen Bilder. Das erste Weissagungspaar in c. 9—11 handelt von dem Einzuge des Königs mit der Duldermiene in Jerusalem und von dem schnöde abgelohnten guten Hirten. I. Der Prophet beginnt in c. 9 mit Weissagung der über die Völker rings um Juda ergehenden Strafgerichte. Inmitten dieses Strafgerichts-

vollzugs wird Zion-Jerusalem nicht allein geschirmt, sondern es wird der Sitz eines die Welt in Frieden beherrschenden Königtums 9, 9: „Jubele sehr, Tochter Zion, jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt dir; ein Gerechter und einer, dem Heil widerfahren ist, arm und reitend auf einem Esel und auf einem Füllen, der Eselinnen Jungen.“ Der Jerusalem zugut einziehende König, den es jubelnd begrüßen soll, ist צדיק ונושע ein Gerechter (vgl. Jeremia's צמח צדיק) und ein solcher, welchem Gott aus Drangsal und Kampf zu Heil und Sieg verholfen hat; er hat eine Leidensschule durchgemacht und heißt auch als נושע noch עני; man sieht ihm noch den Dulder an, die Niedrigkeit ist noch nicht in reine und volle Herrlichkeit gewandelt, er kommt nicht hoch zu Roß, denn er ist ein König nicht wie die Könige dieser Welt, sondern ein König sanften Herzens und friedlichen Zieles 9, 10^{b}: „er spricht Frieden den Nationen und sein Herrschen reicht von Meer zu Meer, und vom Strom bis zu der Erde Enden“ (vgl. Ps. 72, 8). II. In c. 11 erhält der Prophet den Auftrag, die Schlachtherde des Volkes Gottes, welche von ihren Eignern hingeschlachtet und sklavisch behandelt wird, unter seine Obhut zu nehmen. Eine Zeit der Anarchie, des Despotismus, der Zerstörungslust bricht herein. Bei solchen Aussichten und unter solchen Verhältnissen bedarf die arme Herde mehr als je eines Hirten. Der Prophet vollzieht den Auftrag. Die symbolische Handlung wird dadurch zugleich zu einer visionären, der Prophet wird zum Bilde eines Künftigen. Er weidet die Schlachtherde und ebendamit die Elenden der Herde, diesen vorzugsweise seine Sorge zuwendend. Er weidet sie mit zwei Stäben, deren einer Huld (נעם) und der andere Zusammenhalt (חבלים) heißt, und entledigt das Volk dreier Hirten in Einem Monat. Die drei Hirten sind, wie wir nach Ephrems, Theodorets und Cyrills Vorgang für das Wahrscheinlichste halten, die drei leitenden Stände, indem je einer der schlechten Propheten, Priester und Fürsten als Repräsentant der Klasse vorgestellt ist. Bei dieser Deutung braucht man ואכחד nicht von Vertilgung der Personen zu verstehen, es ist eine Vertilgung gemeint, welche die dreierlei Amtsinhaber außer Wirksamkeit setzt. Ist der Prophet in dieser

symbolischen Handlung Vorausdarstellung des künftigen Christus, so begreift sichs, daß er, der Prophet, Priester und König in Einer Person ist, sich durch Beseitigung der dreierlei schlechten Hirten Raum schafft. Aber die Wohlthat, die er damit dem Volke erzeigte, wurde nicht nach Gebühr anerkannt, so daß er seiner Wirksamkeit müde ward. Die Zurückstoßung des gottbestellten Hirten ist Zurückstoßung Jahve's selber und rächt sich nun dadurch, daß das bisher von Gottes Huld geschirmte Volk den Angriffen der Weltvölker preisgegeben wird. Nachdem sie ihn genötigt, den Huldstab zu zerbrechen, sucht er sie zu einer Kundgebung zu veranlassen, an der sich zeige, ob sie ihr Verhältnis zu ihm als ihrem Hirten ganz abbrechen wollen oder nicht 11, 12: „Da sprach ich zu ihnen: Wenn's euch gefällig, gebt mir meinen Lohn; wenn aber nicht, so laßt es — da zahlten sie mir als Lohn dreißig Silberlinge.“ Die 30 Silberlinge sind eine schimpflich geringe Wertung seines Dienstes, die an den Taxwert eines Sklaven Ex. 21, 32 erinnert. „Da sprach Jahve zu mir: Wirf ihn dem Töpfer zu, den wertvollen Preis, dessen ich wert geachtet worden bin ihrerseits — da nahm ich die dreißig Silberlinge und warf sie im Hause Jahve's dem Töpfer zu.“ Er soll das Spottgeld dem Töpfer zuwerfen, so daß es in den Thon fällt, den er knetet, damit er weich und geschmeidig werde, dem Töpfer im Hause Jahve's, also angesichts Gottes, damit dieser das Volk seines Undankes halber zur Rechenschaft ziehe.[1] Nun zerbricht der gute Hirte auch den Stab des Zusammenhalts, und zu den Verwickelungen mit dem Weltreich kommt als zweites Strafverhängnis innere Zerklüftung — die vorexilische Feindschaft zwischen den Reichen

1) Mit dem Werfen in den Thon des Töpfers verbindet sich leicht der Gedanke, daß das Volk, welches den guten Hirten so abgelohnt, einer Umformung bedarf. So erklärt sich der erfüllungsgeschichtliche Nachweis Mt. 27, 9 f., daß die 30 Silberlinge des Verrätersoldes zum Ankauf eines Töpferackers d. i. eines solchen, welcher Thonerde lieferte, verwandt wurden, und zugleich wie das Gedächtnis des Citierenden auf Jer. 18, 4 verfallen konnte: „Und mißriet das Gefäß, welches er machte, so schuf er es um zu einem anderen Gefäße, gleich wie es dem Töpfer gut deuchte zu thun“.

Juda und Israel ist hier und weiterhin nur Emblem eines künftigen tiefen Risses, der das jüdische Volk in zwei Hälften scheiden wird, eine zu dem guten Hirten haltende und eine ihm den Rücken kehrende, also eine christusfeindliche und eine christgläubige. Der Prophet hat nun weiter 11, 15—17 das Zeug eines närrischen tollen Hirten (רֹעֶה אֱוִלִי) anzuziehn, denn ein solcher wird das Volk schinden, doch trifft ihn das Gericht Jahve's: „Wehe dem Hirten der Verneinung (רֹעִי הָאֱלִיל) mit *î* als Bindelaut), dem die Herde verlassenden! Schwert über seinen Arm und über sein rechtes Auge! Sein Arm wird ganz und gar verdorren und sein rechtes Auge ganz und gar erlöschen.“ Beide משא lieben solche grauenerregende Bilder. Ist der gute Hirt der künftige Christus, so ist der närrische Hirt, dessen Wesen und Auftreten sich zu dem eines Hirten wie Nein zu Ja verhält (vgl. Iob 13, 4) der Antichristus. Gemeinsam beiden משא ist auch der rückläufige Gang des Geweissagten. Die zwei Weissagungsbilder in c. 9 und 11 sind ein Hysteron proteron, denn erst verzehrt sich der Künftige in Arbeit für sein Volk und alsdann wird er aus Niedrigkeit erhöhet zu weltbeherrschendem Königtum.

§ 47. **Die zwei christologischen Weissagungspaare Deuterosacharja's. B) Das zweite Weissagungspaar in c. XII—XIV.** Das erste משא begann wie die Völkergerichtsrunde des Amos und dieses zweite wie das Völkergericht im Josaphatthale bei Joel. Wir treffen in c. 12, in dem der allgemeine Kampf des Völkertums gegen das Jahvetum geschildert wird, Juda selbst unter den gegen Jerusalem zu Felde liegenden Feinden — es ist ausschließlich nur dieser Deuterosacharja, bei welchem die Zerspaltung Israels in sich selbst sich zu solchem eschatologischen Bilde gestaltet. Juda macht gemeinschaftliche Sache mit der dem Gotte des Heils feindlichen Welt, aber inmitten des Gipfelns seiner Feindschaft kommt es zur Besinnung und trägt das Seinige dazu bei, Jerusalem zu befreien, indem das Licht, das ihm aufgegangen, zu einem alles Widerwärtige verzehrenden Feuer wird. Juda hat sich auf die Seite der Welt geschlagen, wird aber herumgebracht und noch früher frei aus den Banden der feindlichen Welt als Jerusalem

selber, welches aus dieser Gefahr des Untergangs fester und herrlicher als je hervorgeht: „An jenem Tage wird Jahve schilden die Bewohner Jerusalems, und es wird der Strauchelnde unter ihnen an jenem Tage wie David, und das Haus Davids wie Elohim, wie der Engel Jahve's vor ihnen her.“ In 12, 10ff. begründet der Prophet, was er v. 2 voraussetzt, daß es ein gottgetreues und gottgeliebtes Jerusalem geben wird in einer Zeit, wo sich Juda noch auf Seiten der Feinde befindet: „Und ich werde ausgießen über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Flehens um Gnade. Und sie werden aufblicken zu mir (אֵלַי masoretische Lesart, geschützt durch LXX Targ. Syr. Hier.), den sie durchstochen haben, und werden klagen um ihn gleich der Klage um den Einzigen, und bitterlich weinen um ihn, wie man bitterlich weint um den Erstgeborenen. An jenem Tage wird groß werden das Klagen in Jerusalem gleich dem Klagen in Hadadrimmon im Thale Megiddo (d. i. gleich der Klage um Josia, den geliebtesten König 2 Chr. 35, 22—25). Und wehklagen wird das Land, alle Geschlechter besonders: Das Geschlecht Davids besonders und ihre Frauen besonders, das Geschlecht Nathans besonders und ihre Frauen besonders (d. i. das Königshaus der salomonischen Linie und der nathanischen Seitenlinie); das Geschlecht des Hauses Levi's besonders und ihre Frauen besonders, das Geschlecht Simei's besonders und ihre Frauen besonders (d. i. das Levitenhaus der Hauptlinien Gerson, Kehâth und Merari und der Seitenlinie Simei Num. 3, 21) — alle erhalten gebliebenen Geschlechter, jedes Geschlecht besonders und ihre Frauen besonders.“ Indem nun dergestalt der Geist von oben das Volk Jerusalems in den Schmerz der Buße treibt, wird es doch im Gefühl seiner Sündenschuld nicht zu verzweifeln brauchen 13, 1: „An jenem Tage wird ein Quellborn geöffnet sein dem Hause Davids und den Bewohnern Jerusalems für Sünde und Unreinigkeit (d. i. ein Quell lebendigen Wassers, welcher Sünde und Unflat abwäscht).“ Wer ist der große Durchbohrte, in welchem sich Jahve selbst als durchbohrt, als getroffen ansieht? Trotzdem daß die neutestamentliche Schrift Christus für diesen Durchbohrten erklärt, setzt die moderne

Exegese einen Unbekannten, von dem wir nichts wissen, also ein x an die Stelle des Christus. Aber es kann doch nur der מְחֹלָל Jes. 53, 5 sein — also der Knecht Jahve's, oder wie wir auch sagen können, da die Klage um ihn mit der Klage um Josia verglichen wird, der König Messias. Die große nationale Buße ob der Hinmordung dessen, mit welchem Jahve so persönlich verbunden war, daß er sich mit ihm identificiert, hat doch ihresgleichen ausschließlich nur in der wemutvollen reumütigen Beichte, mit welcher das seiner Verblendung sich schämende Israel der Endzeit in Jes. 53 seine Nationalschuld bekennt. Auf das Weissagungsbild von der bußfertig erkannten Blutschuld folgt nun nach der diesem Deuterosacharja eigentümlichen Weise, sich vom Ferneren zum Näheren zu bewegen, das Weissagungsbild von dem gottgeliebten Hirten, den Jahve's Schwert trifft 13, 7: „Schwert mache dich auf über meinen Hirten und über den Mann meiner Verbundenheit — Spruch Jahve's der Heerscharen — schlage den Hirten, so daß die Schafe sich zerstreuen, und ich werde meine Hand zuwenden den Geringen.“ Sind wir im Rechte, wenn wir die große Buße Sach. 12 mit der großen Beichte Jes. 53 combinieren, so werden wir nun auch folgerichtig 13, 7 mit 53, 10 vergleichen: „Es gefiel Jahve, ihn zu zermalmen, ihm Pein zu verursachen“: Er wollte den Zweck, die Versöhnung, und deshalb auch das Mittel, den Sühnopfertod seines Knechtes. Dieser ist der mit dreißig Silberlingen abgelohnte gute Hirt, dieser ist es auch, den Jahve's Schwert trifft, während er doch in engster Gemeinschaft mit ihm steht. Schwert heißt hier im allgemeinen wie Ps. 22, 21 das Mordwerkzeug. Jahve selbst ruft das Schwert auf, denn alle Sünde der Menschen dient wider Willen Gottes Plane, und zumal in diesem Justizmord vollzog sich Gottes Ratschluß. Aus der Blutschuld erwächst für das Volk, das sie begeht, selbstverschuldetes Unglück — der Tod des Hirten hat die Zerstreuung der Herde zur Folge. Aber es giebt solche, von denen Gottes Gnade sich nicht abwendet, die Geringgeschätzten und gering von sich Haltenden, deren Gesinnung nicht die der Masse ist. Das sind die zwei deuterosacharjanischen Weissagungspaare, in denen die Ecce-homo-gestalt des Christus,

welche den nächtlichen Grund seiner Königsherrlichkeit bildet, in frappanten Kleingemälden zur Darstellung kommt. In der vorexilischen Zeit würden sich diese Weissagungen nicht dem Entwickelungsgange einfügen, jetzt aber sind sie die Frucht der in Jes. c. 40—66 vorliegenden Neugestaltung der messianischen Hoffnung.

§ 48. **Abschließende Weissagungen neutestamentlichen Inhalts bei Mal'achi.** Deuterosacharja weissagt den guten Hirten, aber das Ziel der Heilsgeschichte lautet 14, 9: Jahve Einer und sein Name Einer; noch nicht, wie nachdem der gute Hirt leibhaftig erschienen: Eine Herde, Ein Hirte (Joh. 10, 16). Wenn er dort in c. 14 alle Völker nach Jerusalem wallfahrten läßt, um da mit Gottes Volk das Laubenfest zu feiern, dieses lieblichste, traulichste, heiterste und zur Verbrüderung der Menschheit geeignetste der israelitischen Nationalfeste, so ist das kein Absturz in jüdische Ceremonialgesetzlichkeit, sondern nur Ausmalung des schon in dem alten Prophetenwort Jes. 2, 2 f. Mi. 4, 1 f. ausgesprochenen Gedankens, den auch Deuterojesaia 66, 23 ähnlich ausmalt. Auch für diesen ist in c. 60 Jerusalem der Punkt des Ostens, von wo die Sonne des sich vollendenden Reiches Gottes aufgeht. Die beiden großen Propheten, deren Christusbild so neutestamentlich ist, verfolgen die Aufhebung der Scheidewand zwischen Israel und den Völkern noch nicht bis zu ihren neutestamentlichen Consequenzen. Wenn nun aber einer der drei nachexilischen Propheten den Jahvecultus decentralisiert, indem er auch außerhalb Jerusalems wohlgefällige Verehrung Jahve's mit Opferdarbringung anerkennt, so werden wir diesen Propheten von weissagungsgeschichtlichem Gesichtspunkt aus für den letzten der drei halten müssen, denn die Erkenntnis, die er darreicht, geht über die Propheten des Exils hinaus. Dies gilt aber von Malachi, welchen wir schon deshalb nicht vor Ezra und zwar vor 444 (Verlesung der Thora Neh. 8, 1—12) ansetzen möchten, wie aus unzureichenden pentateuchkritischen Gründen von Reuß, Giesebrecht u. a. geschieht; vor allem aber deshalb nicht, weil die öffentlichen Zustände, mit deren Rüge er zu thun hat, die gleichen sind, wie die von Nehemia bei seinem zweiten jerusalemischen Aufent-

halt (nach 412) vorgefundenen, z. B. die wieder eingerissene Unsitte der Mischehen (Neh. 13, 23, vgl. Mal. 2, 11 f. und dazu Deut. 23, 4—6). Seine Rüge in 1, 6—2, 9 richtet sich gegen die Priester. Jahve hat an den Priestern, wie sie dermalen sind, keinen Gefallen, mag das Speisopfer, das sie ihm darbringen (מנחה *per synecdochen* die anderen Opfer mit befassend), nicht haben 1, 11: „Denn von der Sonne Aufgang bis zu ihrem Niedergang ist groß mein Name unter den Heiden, und an allen Orten wird geräuchert, wird geopfert meinem Namen und zwar (ו *epexegeticum*) reines Speisopfer, denn groß ist mein Name unter den Heiden, sagt Jahve der Heerscharen.“ Es ist kaum möglich, daß der Prophet dies von der Heidenwelt der Gegenwart sage; der Ausspruch würde weit hinausgehen über das, was als Wirkung der *gratia praeparans* in der Heidenwelt angenommen werden kann, nämlich wie Deuterojesaia 42, 4 sagt, ein Harren auf die Thora des Knechtes Gottes, ein unbewußtes, mit dem Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit zusammenfallendes. Es wird also Zukünftiges sein, welches Malachi wie Gegenwärtiges ausspricht. Aber wie man auch auslege, jedenfalls liegt in den Worten בגוים ובכל מקום, daß der Opfercultus aufhören wird ausschließlich an Jerusalem gebunden zu sein. Der Prophet spricht in alttestamentlicher Form ebendasselbe aus, was Jesus Joh. 4, 23 auf die Frage der Samariterin antwortet. Schon dieses Eine Weissagungswort macht Malachi zu einem der größten Propheten. Bedeutsam ist es zugleich, daß das Opfer, welches die Völker Jahve darbringen, mit Abkehr von dem blutigen Tieropfer als מנחה טהורה d. i. reines Speisopfer (s. Jes. 66, 20) bezeichnet wird — auch das ist ein Schritt vorwärts zu der neutestamentlichen Anbetung Gottes ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Einen andern Krebsschaden des Volkes straft Malachi von 2, 17 bis zu Ende seines Buches. Veranlaßt durch das blaspheme Gerede derer, welche in dem gegenwärtigen Weltlauf die gerechte Verteilung von Glück und Unglück vermissen, weissagt er den Tag Jahve's, welcher den Unterschied der Gottlosen und Gottesfürchtigen offenbar machen wird. Sie fragen 2, 17: „Wo ist der Gott des Gerichts?“ Die Antwort Gottes durch seinen Propheten lautet 3, 1: „Siehe, ich sende

meinen Engel und er bahnt den Weg vor mir her, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr (האדון), den ihr suchet (hier der Trennungsaccent Rebîa); und der Engel des Bundes, den ihr begehret, siehe, er kommt, sagt Jahve der Heerscharen.“ Was dann folgt, ist Beschreibung des Gerichts. Der Herr, d. h. Jahve, kommt und hält Gericht über die entartete Priesterschaft (die Kinder Levi's) und die in Laster versunkene Masse des Volkes, und aus dieser Gerichtsschmelze geht eine gottgefällige Priesterschaft und eine Gemeinde Gerechter hervor — die seither in der Masse verschwindenden und untertretenen Gottesfürchtigen gelangen zur Herrschaft. Der Engel, der dem Herrn den Weg bereitet, ist nach v. 23 f. Elia der Prophet, welcher als Bußprediger auftritt, um das Herz der Väter zu den Kindern und das Herz der Kinder zu ihren Vätern zurückzuwenden, d. i. um den Abstand der Gegenwart von der besseren Vergangenheit (vgl. v. 4) auszugleichen, damit das Gericht kein Vernichtungsgericht werde. Dagegen bleibt die Erwähnung des מלאך הברית in 1^b vereinsamt, das Werk der Zukunft erscheint von v. 2 als Selbstwerk Jahve's. Das ist auch sonst so bei den Propheten mit ihren tiefsinnigsten christologischen Worten; sie sind mehr oder weniger nur wie Blitze, die das Dunkel durchzucken. Es ist alles in 3, 1 tief bedeutsam. Schon die Weissagung des Engels, der dem Herrn vorausgeht, gestaltet sich nach Thora-Worten, welche von dem מלאך ה׳ reden Ex. 23, 20. 33, 2 (vgl. die Form des Citats Mt. 11, 10), und nicht bloß formell, sondern auch sachlich weist מלאך הברית in die Angelophanieen der Patriarchengeschichte zurück, welche nach dem Bundesschluß Gen. c. 15 mit Gen. c. 16 beginnen und sich mittlerisch zu der Verwirklichung der Bundesverheißungen verhalten. מלאך heißt bei Malachi 2, 7 ein von Gott gesandter Bote מלאך הברית, also ein Bote von Gott, welcher einen neuen Bund zwischen Gott und seinem Volke vermittelt. Und da dieser Bundesmittler in den parallelen Vershälften auf gleicher Linie mit dem Herrn selbst steht, so muß sich der Prophet den Herrn als in diesem מלאך הברית kommend denken, und der Gedanke liegt nahe, daß das urgeschichtliche Erscheinen Jahve's in seinem Engel darin sein Gegenbild findet. So sehr denkt

der Prophet den Herrn und diesen Engel des Bundes zusammen, daß er sogar denen, welche Gott den Richter herbeiwünschen, zugleich ein Herbeiwünschen dieses מלאך zuschreibt, weil das Verlangen nach dem einen das, wenn auch unbeabsichtigte Verlangen nach dem andern in sich schließt.

§ 49. **Der Antichrist im B. Daniel.** Erst jetzt wenden wir uns zu dem B. Daniel, weil dieses Buch, so wie es vorliegt, nur als um das J. 168 v. Chr. geschrieben gilt und also, als der in Thora, Nebiîm und Ketûbîm zerfallende Kanon bereits vorhanden war, doch noch Aufnahme gefunden hat. Daniel mit seinen drei Freunden gehört zu den Knechten Jahve's unter den Exulanten, welche um Zion trauerten und ihren Glauben mit Hingabe ihres Lebens zu besiegeln bereit waren. Die Geschichtlichkeit seiner Person verbürgt Ezechiel, der ihn 14, 14. 20 als hervorragenden צדיק und 28, 3 als hervorragenden חכם mit der Richtung auf das Mysteriöse erwähnt. Aber das seinen Namen tragende Buch giebt sich nicht als von ihm selbst geschrieben. Wie Jes. c. 40—66 ein Trostbuch für die Exulanten Babyloniens ist; so ist das B. Daniel ein Trostbuch für die Confessoren und Märtyrer der Seleucidenzeit. Es verarbeitet überlieferte babylonisch-persische Geschichten und überlieferte danielische Vaticinien zu Exempeln der Bekenntnistreue und Verheißungen der Errettung aus großer Drangsal. Die nachexilische Entstehung des Buches wird auch durch seinen Lehrinhalt gefordert. Wie in dem Gesicht Sacharja's von den vier Gespannen 6. 1—8 die vierte Weltmacht, dargestellt durch die gesprenkelten starken Rosse, im Verlauf der Vision sich in zwei spaltet, die gesprenkelten Rosse, ein Bild des aus Orient und Occident zusammengekneteten Reiches Alexanders, und die starken Rosse, ein Bild des römischen Reiches: so ist das vierte Weltreich im B. Daniel das griechische, hinter dem aber auch schon das römische auftaucht. Das auf eine abendländische Weltmacht hindeutende Rätselwort Bileams Num. 24, 24 findet hier seine Entzifferung. Auch schon bei Deuterosacharja werden 9, 13 Zion und Javan wie Gottesreich und Weltreich entgegengesetzt, das B. Daniel aber hat den Kampf der jüdischen Religion gegen das heidnische Griechentum zum Hauptobjekt.

Und hier zuerst kommt, was sich bisher nur andeutete, (Ps. 68, 22. 110, 6. Jes. 11, 9. Hab. 3, 13. Sach. 11, 15—17) zu detaillierter Darstellung, daß die Feindschaft der Welt gegen die Gemeinde und ihren Gott sich zuletzt in der Person eines Einzigen zusammenfassen und in einen Kampf auf Leben und Tod mit der Gemeinde auslaufen wird. Antiochus Epiphanes will die jüdische Religion und das exclusive jüdische Volkstum um jeden Preis beseitigen. Eine halbe Sabbatperiode, also $3^1/_2$ J. währt die äußerste Drangsal. Aber der Gipfel der Drangsal wird die Wendung zur Erlösung. So weissagt das Buch, und so kam es auch wirklich. Noch vor Abschluß des J. 165 wurde der durch das βδέλυγμα ἐρημώσεως entweihte Tempel wieder eingeweiht und Antiochus büßte einen Raubzug gegen Elymais mit seinem Leben. Das B. Daniel hat in seinen Bildern und Vaticinien apokalyptischen Charakter: die Vorherverkündigung des Künftigen greift auf Vergangenes zurück und nimmt dieses in der Weissagungsweise Geschilderte auf als vorherbestimmte Antecedentien. Ob 11, 30 reine Weissagung ist, erfüllt durch das Erscheinen der römischen Flotte vor Alexandrien mit dem Gesandten C. Popilius Laenas, welcher den Antiochus zwang, Aegypten zu räumen, und die Wiedereinsetzung Ptolemaeus Philometors 168, kann dahingestellt bleiben, aber die Rettung aus der von da an beginnenden blutigen Verfolgung und gewaltsamen Wandlung des Tempels Jahve's in einen Tempel des Zeus Olympios (167) muß Weissagung sein, weil man das Buch zu einem zwecklosen macht, wenn man das 11, 31 ff. Geweissagte zu einer Hinterdreinweissagung herabsetzt. Das Buch muß vor der Befreiung des furchtbar gemarterten Volkes von seinem Erzfeind Antiochus Epiphanes geschrieben sein. Es kennt keinen anderen Antichrist als ihn; der Fortgang der Geschichte aber hat gezeigt, daß sowohl Antiochus als Nero nur Vorläufer und Vorbilder des schließlichen Antichrist gewesen sind.

§ 50. **Christus im B. Daniel.** Luther hat in dem Gesicht von den siebzig Wochen 9, 25 f. zweimal (und ausschließlich nur an diesen zwei Stellen) משיח mit Christus übersetzt: 69 Wochen bis auf „Christum den Fürsten“ und „nach zwei-

undsechzig Wochen wird Christus ausgerottet werden und nichts mehr sein.“ Aber wenn, was ohne Zweifel richtig ist, die Parusie Christi des Fürsten, hebräisch משיח נגיד, in die 70. Woche fällt, so kann der משיח, welcher ausgerottet wird, nicht auch der Christus sein. Die Verbindung משיח נגיד spricht dafür, daß משיח da nicht die Bedeutung des gesalbten Königs, sondern des gesalbten Priesters hat. Und da der Zukunftschau Daniels mit aller prophetischen Zukunftschau dies gemeinsam sein wird, daß sie mit dem Ende der gegenwärtigen Drangsalszeit die Endzeit zusammenschaut, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß der משיח, welcher ausgerottet wird, der Hohepriester Onias III ist, nach dessen Beseitigung (176) Antiochus den Tempel plünderte und 40,000 Juden niedermetzeln ließ, und daß משיח נגיד im Unterschiede von משיח dem Hohenpriester und נגיד dem Weltherrscher 26b denjenigen bezeichnet, welcher משיח und נגיד oder, wie Sacharja 6, 13 geweissagt hat, כהן und מושל Priester und König in Einer Person ist. Dagegen wird der Stein, welcher das Marmorbild zertrümmert, 2, 44 auf das unvergängliche Reich der Endzeit bezogen, und auch in der Deutung dessen, der wie ein Menschensohn כְּבַר אֱנָשׁ auf Himmelswolken vor den Alten der Tage (d. i. Gott den rückwärts wie vorwärts Ewigen) gebracht wird, welcher ihm die ewige Herrschaft über alle Welt übergiebt, wird 7, 18 ff. nur des עַם קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין gedacht, nicht ausdrücklich des Einen, der als der Erschienene sich mit Rückweisung hierauf ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nannte. Aber in 9, 25 tritt aus dem Messiasvolk der Messias als Priesterkönig hervor. Und mag man dies streitig finden, so bleibt es doch unbestreitbar, daß schon die Beschreibung des künftigen Heils das B. Daniel würdig macht, das letzte Wort im alttest. Kanon zu behalten: „Siebzig Wochen sind zugeschnitten über dein Volk und über deine Stadt, Einhalt zu thun dem Frevel und aufhören zu machen Sünden und zu sühnen Missethat und zu beschaffen eine ewige Gerechtigkeit und zu besiegeln (näml. durch Erfüllung) Vision und Prophetie und zu salben ein Allerheiligstes.“ Hier ist das Ziel der alttestamentlichen Hoffnung geistlich gefaßt und mit nahezu dogmatischer Klarheit ausgesprochen.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

BS648.5 .D352
Messianische Weissagungen in
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00054 3043